


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES





KANTS

BEGRÜNDUNG DER ETHIK

VON

DR. HERMANN COHEN,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU MARBURG.

BERLIN,

FERD. DÜMMLERS VERLAGSBUCHHANDLUNG

HARRWITZ UND GOSSMANN.

1877.

Vorrede.

Das vorliegende Buch bringt die Fortsetzung meiner Bestrebungen für die Wiederherstellung der Kantischen Philosophie. In diesem Sinne habe ich die Interpretation von Kants Erfahrungslehre unternommen; und in derselben Tendenz versuche ich nunmehr seine Ethik zu erläutern.

Nicht lediglich zu meiner Rechtfertigung, sondern als eine methodologische Ansicht habe ich gewagt, den Satz auszusprechen: dass die Vertiefung in das Werk des kritischen Idealismus und die selbständige Förderung der systematischen Philosophie wechselweise einander fordern und bedingen. Und diese Ansicht war genauer und bestimmter gemeint, als dass jeder neue Versuch, wie die Wendung lautet, sich mit Kant auseinandersetzen müsse.

Man hat daher diese Studien mit dem Namen philologischer beehrt; dadurch aber die Bedeutung jener Ansicht von der einheitlichen Doppelaufgabe verschoben; und der Illusion einer unmethodischen Selbständigkeit von neuem Vorschub geleistet. Wie weit der bisherige Erfolg der dem genaueren Verständniss Kants gewidmeten Studien ausschliesslich oder vorwiegend dem literarischen Interesse der „Kant-Philologie“ zu Gute gekommen; oder ob etwa die Klärung und weitere Entwickelung der philosophischen Probleme davon berührt worden sei, das zu entscheiden ist nicht meine Aufgabe. Die Unterscheidung selbst beruht, sofern es sich um die Hauptpunkte handelt, auf jener falschen Meinung von dem alten historischen Kant. Mir aber bedeutet Kantische Philosophie nichts Anderes, denn Philosophie als Wissenschaft. Und Wissenschaft muss zwar Dogmatik sein; ist aber nicht Dogma, und bleibt nicht Urkundenlesen. Wissenschaft ist Ideal des Systems auf Grund stetiger methodischer Arbeit.

Wer dagegen den Wissenschaften ihren eigenen Wissenschafts-Werth abspricht; wer die classische Frage des Kriticismus sich dahin beantworten lässt, dass die Wissenschaften nur, nicht etwa blos durch, sondern als Philosophie Wissenschaft seien — Empiristen solches Schlages muss die Kantische Philosophie freilich dogmatisch vorkommen; denn für diese Verkehrtheiten, die oftmals und in mannigfachen Ausdrücken den philosophischen Eifer bestochen haben, hat die kritische Methode schlechterdings keine Duldung und keinen Schlupfwinkel.

Als wissenschaftliche Wahrheit von der gleichen Bedeutung, wie einer der logischen Grundsätze — deren Formulirung der Wissenschaft der formalen Logik offen bleibt — gilt mir der Satz der transscendentalen Methode. Ueber diesen aber ist bisher noch keine Einstimmung erreicht worden: und wie bei den Männern der Wissenschaft transscendental noch immer im Geruche des Transscendenten steht, so ist auch bei den Fachgenossen über die Bedeutung, über den Inhalt dieses Grundsatzes keine präcise Ansicht in allgemeiner Kenntniss. Solange aber das Verständniss dieses Kernpunktes nicht errungen ist, nimmt es mich gar nicht Wunder, dass die Entwickelung und Erörterung Kantischer Gedanken nicht als Philosophie auf Grund einer festgestellten Methode, sondern als philologische Arbeit angesehen wird, der gegenüber, im günstigsten Falle, neben der die selbständige Bearbeitung der Probleme einhergehen müsse. Solange man nicht begriffen hat, dass die transscendentale Fragestellung allein und ausschliesslich die Philosophie in den stetigen Gang einer Wissenschaft zu bringen vermag, muss man die Parteinahme für Kant als eine dogmatische verstehen. Es würde mich ebensowenig wundern, wenn sich in der Literatur des Streites über die „Philosophiae naturalis principia mathematica“ das Wort fände: deren Vertheidiger betrieben Newton-Philologie.

Freilich war die Fluxions-Rechnung durch die Entdeckungen jenes Zeitalters energischer vorbereitet und allseitiger beleuchtet, als dass Berkeley's Kritik sie hätte anfechten können.

Die transscendentale Frage dagegen muss selbst in Hinblick auf Newton als eine Anticipation erscheinen; obwohl sie nur besagt, wonach die Menschenvernunft bisher verfahren ist.

Der Stand der Wissenschaften wie besonders der allgemeinen Literatur war auch nach Kants Hingange nicht von der Art, dass jene nüchterne Frage, wie sie Schiller begriff, hätte einleuchten müssen, und zur Nachfolge anreizen können.

Ob unsere Tage die geduldige Besonnenheit, die wissenschaftliche Bescheidenheit gewahren lassen, und die sichere Kraft, welche getrost an den Wendepunkt ansetzt, von dem doch alle neue Bewegung ausgehen muss?

Ohne gründliche Orientirung über die Untersuchungen, welche die nach Jahrtausenden zählende Geschichte tiefster, sich fortzeugender Gedanken enthält, ohne genaue, manchmal gar ohne Kenntniss überhaupt von dem Kantischen System, dessen epochemachende Bedeutung man doch von Hörensagen kennt, wird heutzutage von ernsten Forschern selbst philosophirt. Diesem Philosophiren auf eigne Faust muss ein Ende gemacht werden: ein in Bezug auf die Methode abzuschliessender Friede muss einen gesetzmässigen Stand herbeiführen, in welchem die Selbständigkeit ihre in allen Wissenschaften giltige und selbstverständliche Einschränkung findet. Man muss aufhören, in der Nachfolge die Nachahmung zu scheuen; aus Furcht Kärrner zu sein, Kartenhäuser zu bauen; man muss es verschmähen, über dem Streben nach Eigenem die Spreu und die Stoppeln Anderer zu sammeln; denn das werden die besten Gedanken, wenn sie aus ihrem Boden gerissen werden.

Hat man einmal begriffen, dass die Philosophie einer ewig geltenden Methode ebenso unverdächtiger Weise mächtig werden kann, wie die Mathematik einer solchen mächtig geworden ist, dann wird jene irreführende Verwechselung von Methode und Dogma schwinden; und die Einheit, welche in der Methode zwischen Kantischer Philosophie und Philosophie besteht, wird Gemeingut des Wissens werden.

Dann auch wird mit dem rechten Erfolge die Frage zu discutiren und im Einzelnen zur Feststellung zu bringen sein: in welchen Begriffen, durch welche Mittel und Hilfsmittel das Verfahren jener allgemeinen Methode zu vollziehen sei; wie nicht minder, welche Ergebnisse, und in welchen Ausdrücken, von dem System des kritischen Idealismus behauptet werden, welche Begriffe dagegen fallen, welche durch andere ersetzt

werden müssen. Inzwischen versuche ich, unbeirrt um den Verdacht, unberufener Weise Kants Namen meinen Arbeiten überzuschreiben, meine Auslegung von Kants Lehre; versuche gemäss der kritischen Methode und im Anschluss an Kants Worte die selbständige Behandlung der philosophischen Probleme. Die Form dieses Anschlusses kann ich mir loser denken; sei es, wie A. Stadler mit Glück es versucht; sei es, was Apelt vorgezogen hat, durch das Reden in Kantischen Worten, ohne dieselben als solche kenntlich zu machen. Man sagt auch nicht: A = A nach Aristoteles.

Es ist kein zufälliges Symptom von der Richtigkeit der kritischen Methode, dass sie in der Erfahrungslehre zugleich die Möglichkeit einer Ethik begründet. Indem nun das vorliegende Buch unternimmt, Kants, das will sagen, die erkenntnisstheoretische Begründung der Ethik darzustellen, zu vertheidigen, zu vertreten, so ist mit psychologischer Selbstverständlichkeit die Bewegung in eigenen Entwickelungen gegeben. Das wäre eine schlechte Methode, die sich nur abschreiben liesse; die genauerer Präcisirung ihrer selbst, und in ihrer Anwendung eleganterer Ausführungen nicht fähig machte. Die in Gedanken und Worten hier versuchten Abweichungen von dem Urheber der Methode finden sich, wie die mit der systematischen verbundene philologische Aufgabe dies erfordert, an ihrem Orte angegeben.

Ich gebe dem Buche keinen Wunsch mit; scheint doch ohnehin die Moral der Platz zu frommen Wünschen. Man sollte fordern und erwarten dürfen, dass eine Zeit, welche aus den Laboratorien heraus von Erkenntnisstheorie und von Ethik redet, einem Reconstructions-Versuche von Kants Begründung der Ethik dasjenige Interesse schenken werde, welches alle Zeiten Kant schuldig sind.

Marburg, im September 1877.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Dritter Theil.

Einleitung. Eintheilung der Aufgabe.

Von der Logik hat Kant den vielbestrittenen Satz behauptet, dass sie seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen: mit tieferem Rechte hätte er von der Ethik sagen können, dass sie seit Platon nicht vorwärts gegangen war.

In Kants Ausspruche charakterisirt sich seine Ansicht ebensosehr von der zweideutigen Selbständigkeit als von dem kargen Inhalt der Logik, welche nichts als die „formalen Regeln alles Denkens" ausführlich darlegen und strenge beweisen solle: dafür aber auch den „eigentlich und objectiv sogenannten Wissenschaften"*) entgegengesetzt wird. Ob jedoch die obersten Denkgesetze, sofern sie noch zu diesen Regeln gehören sollten, von den Untersuchungen über die Geltung und den dieser gemässen Ursprung der Erkenntniss unbeeinflusst bleiben, das musste in weitere Erwägungen gezogen werden; und noch heute ist die Frage nicht entschieden.

Dahingegen hat man zu allen Zeiten die Metaphysik zur Moralphilosophie in ein, wenngleich streitiges, Verhältniss gesetzt. Diese Beziehung gestiftet zu haben, ist das erhabenste Verdienst Platons; und die Idee des Guten ist gleichsehr die tiefsinnige Ausprägung des erkenntnisstheoretischen Kerns der Ideenlehre, wie sie die scharfe Consequenz derselben für die Begründung einer Ethik darlegt. Das kühne und vieldeutige Wort ἐπέκεινα τῆς οὐσίας kennzeichnet das Problem der Ethik nach seinem Zusammenhange mit den Untersuchungen über den Begriff des Seins. Mit dem Einem Worte ἐπέκεινα wird das systematische Problem an der exponirtesten Stelle formulirt:

*) Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der r. V. Separat-Ausg. von Hartenstein 1868, S. 13, 14.

das Verhältniss der Erfahrungs-Realität zu derjenigen Art von Geltung, welche dem — Uebersinnlichen zukomme.

Das ist und das bleibt die Frage der Ethik. Und wer dieselbe in dem Sinne entscheidet, dass er auch für die Ethik ein Uebersinnliches ablehnt, der anerkennt gerade in diesem Gegensatze das unabweisliche Verhältniss der Moralphilosophie zur Metaphysik. Selbst Hume umgeht es nicht, seine Abhandlung über die Principien der Moral an die Frage anzuknüpfen, ob unser sittliches Urtheil auf *reason* oder auf *sentiment* beruhe.

Indessen ist in diesem Ausdruck schon der Abweg erkennbar, die Abschwächung und Verschiebung der Frage. Dieser Punkt fordert auch in dieser Einleitung vorläufige Erörterung.

Es ist freilich nicht von Ohngefähr, dass Empiristen und Spiritualisten noch heute wie zu Platon's Zeiten über die Abkunft der Erkenntniss streiten. Wer die Sinnlichkeit als die einzige Wurzel der Erkenntniss annimmt, der bedroht die Giltigkeit derjenigen Ideen, die nur durch gewagte Vermittelungen als Schösslinge der Erfahrung sich deuten lassen. Und wer eine Vernunft lehrt, die nicht mit Sinnlichkeit verbunden ist, und auf deren Gesetze angewiesen bleibt, auch da wo jene ihren eigenen Gang geht, oder etwa ihren eigenen Flug nimmt — der gefährdet den Untergrund alles Erkennens, den Grundbau der Erfahrung.

Indem Kant in der Sinnlichkeit selbst Apriorisches entdeckte, war er sich dessen bewusst, dass er dadurch den dogmatischen Idealismus entsetzt habe. „Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen a priori (selbst derer der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch a priori anschauen sollten“ *). Es kann mithin unter der kritischen Fahne die Losung nicht mehr lauten: ob Vernunft, ob Sinnlichkeit. Denn das *a priori*, das Beiden zukommt, bedeutet ein beiden gemeinsames Gesetz; nicht einen Geburtsschein. Die Frage wird vielmehr auf die Realität gehen, welche, und

*) S. W. ed. Rosenkranz Bd. III, S. 155.

auf welche Weise, durch dasselbe Gesetz aus beiden Quellen gegenständlich gemacht werden mag.

Von dem Begriffe des Seins, von dem Begriffe der Realität handelt es sich in dem Streit um die Quellen der Erkenntniss. In platonischer Sprache würde man sagen können: Das Problem der οὐσία ist das Problem der ἐπιστήμη; und nicht im tiefsten Grunde die Frage nach der etwaigen Identität der letzteren mit der αἴσθησις.

Auf die Ethik angewendet, würde die Frage also lauten: Die ἰδέα, und sie allein, ist οὐσία, deren Abbilder wir gemeinhin ὄντα nennen: ist nun auch die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ als οὐσία zu denken, obzwar doch von ihr nur glanzlose Abbilder hienieden sich blicken lassen?

Die platonische Lösung ist in dem Räthselworte enthalten: die ἀλήθεια der Idee des Guten liegt ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; und dennoch ist sie, so wahr sie Idee ist, δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ das höchste Sein. Wie diese Hyperbel sich genauer bestimmen lässt, machen wir zu unserer Aufgabe.

Für Aristoteles war die Idee eine Thorheit. Das Problem seiner Ethik liegt weit ab, wie durch Jahrhunderte getrennt, von der Frage nach der Realität der Idee des Guten. Seine Welt des Sittlichen liegt gänzlich in dem Horizonte seiner Erfahrung. Da giebt es keine allgemein menschliche Zumuthung mehr, welcher menschliches Begreifen sich kaum gewachsen, und dennoch gedrungen fühlt, ihr Gehör zu geben, ihr gerecht zu werden. Die Aufgabe der Ethik ist eine andere geworden. Bei aller Anerkennung der nüchternen Genauigkeit, welche die moralphilosophischen Erörterungen des Aristoteles zu einem nützlichen Widerhalt des Mittelalters machte, muss man doch einsehen, dass er das ethische Problem hinter den platonischen Sokrates zurückgebracht hat. Bekennt er doch selbst, seine ethischen Untersuchungen nicht „der Theorie wegen“ unternommen zu haben: „Denn nicht damit wir wissen, was die Tugend ist (τί ἐστιν), stellen wir die Untersuchung an; sondern auf dass wir Gute werden“; ἐπεὶ οὐδὲν ἄν ἦν ὄφελος αὐτῆς *). Die Ethik ist für Aristoteles eine Disciplin der pragmatischen Psychologie; in seiner Sprache, der Politik, πολιτική τις οὖσα **).

*) Eth. Nic. II, 2, 1103, b, 26.

**) Ib. I, 1, 1094, b, 11.

Und mit der Aufgabe ist auch das Object ein anderes geworden: bei Platon war es das Gute; bei Aristoteles ist es der Gute.

Dieser Inhalt ist der Ethik verblieben, vom sinkenden Alterthum der neueren Zeit überliefert.

Ein alter, in einer guten Tendenz wurzelnder Irrthum ist es, dass Spinoza die Ethik neu gegründet habe. Auch Spinoza's Verdienste um die Ethik liegen der Hauptsache nach in einer von seinem Monismus geleiteten Beschreibung der sittlichen Vorstellungen. Die Frage der Realität einer sittlichen Idee ist nur soweit vom ihm berührt, als dieselbe dem Dogmatiker aufsteigen konnte, dem es genug, dem es das Höchste war, den *modus* auf einen Platz hinzuweisen, der ihm im Universum der Substanz offengeblieben. Immer nur ist es, wenngleich im Lichte des Ewigen, die Erscheinung des Sittlichen im menschlichen Denken, im menschlichen Empfinden, im menschlichen Handeln, worein lediglich das Object des Sittlichen gesetzt wird. Die Frage aber wird nicht erhoben: ob, ähnlich wie die materielle Welt in den Formen der menschlichen Anschauung erscheint, so auch etwa das Sittliche ein Ding für sich sei, ein Sein habe, das auch nur zur Erscheinung kommt im menschlichen Wollen, im Wirken wie im Leiden.

Und dennoch ist, wie aufgeklärt man auch dagegen sich sträuben mag, dies die Frage der Ethik: Die Möglichkeit einer andern Art von Realität, die Art der Giltigkeit eines Uebersinnlichen.

In dieser Fassung des Problems steht der Begründer der transscendentalen Ideen neben dem Urheber der Ideenlehre: seit Platon ist Kant der Erste, der die Aufgabe der Ethik bestimmt hat.

Die Ethik hat nach Kant zu lehren, was sein soll.

Eine Fluth von Fragen erhebt sich gegen diese Bestimmung, gegen dieses Soll.

Woher stammt, und welcher Art ist jene Nothwendigkeit des Wollens, welche den angeblichen Inhalt der Ethik bildet? Wie ist jenes Sollen von der anthropomorphen Nöthigung unterschieden, die wir aus dem Naturgesetze wenigstens bereits gestrichen haben?

Es wird sich zeigen, wie kläglich die Verwechselung dieses Sollen mit dem Müssen ist, die Schopenhauer begangen hat.

Und diese Verwechselung ist der gewichtigste Einwurf, den derselbe gegen die Bedeutung der Kantischen Ethik in seinen langwierigen Tiraden geltend macht: „Wer sagt euch, dass es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll?“ Kants πρῶτον ψεῦδος liege in „seinem Begriffe der Ethik selbst“. Es sei dies eine entschiedene *petitio principii.* Auch habe die menschliche Vernunft allmählich die Kinderschuhe abgelegt, und bedürfe der Vorschriften nicht, die der Philosoph eine dunkle Macht ihr geben lasse.

Das Irreführende in diesen Einwänden ist jedoch nicht sowohl die Unterstellung, dass jenes Soll einem dunkeln Zwang das menschliche Wollen unterwerfe; denn über den Unterschied von Sollen und Müssen muss dem Blödesten bei der blossen Lecture von Kants ethischen Schriften ein Licht aufgehen. Aber das zerfressende Gift jener Polemik liegt in der Ansicht, dass die Aufgabe der Ethik darin bestehe und darin aufgehe: moralische Vorschriften zu machen. Ergo fällt die sogenannte Ethik mit Religion und Theologie zusammen. Oder aber, sofern sie durch eine gewisse Strenge der Ableitung aus einem Moral-Princip von jener sich zu unterscheiden den Anschein nimmt, es folgt etwas noch Schlimmeres: sie ist durch vielfache, in der Geschichte des menschlichen Denkens stets wiederholte Unternehmungen abgethan. So entsteht der Moralphilosophie in jedem neuen Versuche der Schein einer fruchtlosen Wiederaufnahme längst abgehandelter Speculationen. Die Verschiedenheit der Behandlungsweisen biete zwar einen gewissen dialektischen Reiz, verdiene daher wohl auch günstigen Falls das Lob einer eleganten Exposition; aber da der Schwerpunkt in dem Inhalt der Vorschriften liegt, so sei die eine Ethik genau so viel werth, wie die andere; denn jener Inhalt bleibt in allen derselbe.

Das Letztere ist in der That der Sachverhalt. Die ethischen Vorschriften bleiben in der Hauptsache dieselben in allen erfindbaren ethischen Systemen. Die Ordnung in dem Zusammenhang der Vorschriften ergiebt zwar literarische Unterschiede; aber an der Materie des Gesetzes wird dadurch kein Iota verändert. Beinahe könnte man versucht sein, auch den Unterschied unendlich klein zu denken, der in der ethischen Schätzung und systematischen Zulassung der einzelnen Cultur-Güter besteht; so interessante Abweichungen das eine System vom andern

erkennen lässt: in dem Sinne der Schätzung unterscheiden sich die extremsten Schulen nur unerheblich von einander; und zudem würde man auf derartige Unterschiede Parteien gründen dürfen, aber nicht philosophische Schulen. Wenn von irgend einer Disciplin, genauer von der Auffassung irgend einer Disciplin das Wort Mendelssohn's gilt, welches unter dem Beifall der Popularphilosophie seiner Zeit den Streit der Schulen zu einem Wortstreit macht, so hat es auf diese Ansicht von dem Inhalt und dem Werth der Ethik treffenden Bezug. Es ist zwar tröstlich, dass der Grundstock des Sittlichen bei aller Abweichung im Einzelnen, gleich wie ein Ding der Natur, derselbe bleibt, unveränderbar durch den Fortgang der Cultur, und unentsetzbar durch psychologisches Deuten und metaphysisches Grübeln: für die Ethik, als eine Disciplin der Philosophie, mit solcher ausschliesslichen Aufgabe gedacht, bedeutet diese Thatsache nichts Geringeres, als ihr Verschwinden aus diesem hergebrachten Verbande. Sie muss aufhören, als eine Disciplin der Philosophie zu gelten, wenn sie nicht durch methodische Neuerzeugung ihres Inhalts ihr Dasein bethätigen kann. Eine metaphysische Weisheit, welche den psychologischen Kunstgriff zu verrathen vermag, dessen sich das An sich der Welt im sogenannten sittlichen Triebe bediene, reicht nicht hin, um jenen Enthüllungen den zweifelhaften Werth einer gesonderten philosophischen Disciplin beizumessen.

In dieser unvermeidlichen Consequenz liegt die Gefahr jener bestrickenden Ansicht, dass die Kantische Ethik ein Müssen lehre, einen Inhalt von unbedingten Zwangsgesetzen. Das Müssen schreckt nicht ab; denn die Verschiedenheit des Sollen von bürgerlichen Satzungen, wie nicht minder selbst vom Dekalog, auf welchen Schopenhauer die Kantische Moral zurückzuführen beflissen ist, dürfte unverdunkelbar bleiben. Aber dass der Inhalt, zu dem verpflichtet wird, abgestanden sei; und dass dieser Inhalt der einzige aller Ethik sei, das vernichtigt die Bedeutung der wissenschaftlichen Aufgabe, das erregt ihr den Schein einer unfruchtbaren, obzwar gut gemeinten Bemühung.

Ein Ausweg scheint vor dieser Folgerung, die alle und und jede Ethik trifft, zu schützen. Wenngleich, kann man denken, der Inhalt des Sittlichen im Ganzen derselbe bleibt, so hat es doch Bedeutung, und macht einen Unterschied, ob die Wurzel solches unwandelbaren Werthes im Grunde des mensch-

lichen Wesens entdeckt werde, oder etwa in jenseitigen Bestimmungen, oder in einer höheren Einheit mit dem Natürlichen. Das sei aber gerade die rechte Aufgabe der Ethik: den Grund des Sittlichen im menschlichen Gemüthe aus dem Gewirr seiner Strebungen zu entziffern. Auch in dieser Enträthselung mögen sich zwar die Ethiker wenig unterscheiden; Schopenhauer wenigstens beruft sich für seine Entdeckung, dass das Mitleid das Grundmotiv des Sittlichen sei, auf eine Reihe von Denkern aus den entlegensten Culturstufen. Aber hier verlohne ein feiner Unterschied in der Deutung des psychischen Geschehens den Apparat einer eigenen Untersuchung, und so bestehe allerdings darin die Selbständigkeit der ethischen Systeme.

Es ist unbestreitbar, dieser Gesichtspunkt ergiebt einen Unterschied, vielleicht sogar einen werthvollen Eintheilungsgrund. Oder sollte es einerlei sein, ob Plato den Grund des Sittlichen in eine von den Menschenindividuen unabhängige Realität setzt, deren Gediegenheit er durch den Superlativ veranschaulicht, als μέγιστον μάθημα, — oder ob man denselben in dem Geflecht menschlicher Empfindungen sucht, und, worin des Aristoteles Hauptverdienst von Vielen gesetzt wird, aus der Seele des Menschen entwickelt? Und auch das ist nicht einerlei, ob man darauf ausgeht, das Fundament des Sittlichen in dem sogenannten Wesen des Menschen zu ergründen, oder ob man dasselbe in eine in ihrem eigenen Ursprung unerforschbare Veranstaltung der Natur verlegt, deren regelmässige Eigenthümlichkeiten, deren Regeln als die sittlichen Gesetze zu erkennen seien. Auf diesen Unterschied gründet Herbart das Recht, seine praktische Philosophie mit der Aesthetik zu verbinden. Wie die in dem Generalbass zu einem kleinen Theile vorliegende Theorie der Musik „das einzige Vorbild einer echten Aesthetik“ sei*), so ist ihm derselbe auch das Vorbild einer Theorie der praktischen Vernunft.

Indessen bleibe an dieser Stelle unerörtert, wie es jener Herbart'schen Untersuchung gelinge, die Einordnung der Ethik in eine Geschmackslehre zu rechtfertigen, und welchen Ausschlag für unsere Frage die Unterscheidung gebe, dass dem Geschmacksurtheile selbst, welches die praktische Philosophie zu zeichnen habe, der Aufschluss gänzlich gleichgiltig sei, „der

---

*) Allgemeine praktische Philosophie WW. ed. Hartenstein VIII, S. 20.

gleichsam den Mechanismus des Urtheils enthüllte". *) Wenn wir selbst die Distinction dieser Aufgabe von anderen Auffassungen des ethischen Problems zugestehen, so bleibt doch einzuräumen, dass auch diese Ethik, sofern sie Zeichnungen eines Wollens entwirft, das mit unwillkürlichem Beifall, das mit unwillkürlichem Missfallen begleitet wird, in dieser Beschreibung reiner Geschmacksurtheile Beschreibungen psychischer Begebenheiten, psychischer Acte leistet. Es kann sogar von dem Charakter der Regel abgesehen werden: „Es könnte ja sein, dass man nach gar keiner Regel urtheilte, sondern dass nur das Urtheilen eine Begebenheit wäre, die sich in den Urtheilenden unter gleichen Umständen stets auf gleiche Weise ereignete" **). Die Beschreibung dieser Begebenheiten ist und bleibt die Aufgabe dieser ästhetischen Theorie der praktischen Vernunft. In diesem weitern Sinne würde somit auch die Herbart'sche Ethik von dem Urtheile befasst:

Ueberall da, wo die Grundbegriffe des Ethischen abgeleitet werden aus der Erfahrung vom Menschen, wird die Ethik gedacht unter dem Gesichtspunkt der Anthropologie, als ein Specialproblem der Psychologie.

Gegen das Verständniss dieser grundlegenden Bestimmung erhebt sich nun wiederum eine Reihe gewichtiger Fragen.

Womit in aller Welt kann es irgend eine denkbare Ethik zu thun haben, wenn nicht mit der Erklärung der sittlichen Erscheinungen im Leben des Menschen, in der Geschichte der Menschheit? Können die sittlichen Grundbegriffe etwas Anderes sein, als Abstractionen dieser Erfahrungen?

Wenn hiernach eine andere Auffassung der Ethik nicht denkbar erscheint, so haben wir umsomehr gegen die desorientirende Meinung uns von vornherein zu verwahren, als ob wir die Gestaltung der Menschenwelt nach und gemäss den ethischen Begriffen nicht für eine eminente Aufgabe der Ethik selbst hielten. Es ist in Wahrheit nicht das Idealbild des Weisen, überhaupt nicht die Moralisirung des Einzelnen Problem der Ethik; sondern die Ethisirung der Cultur. Auch methodisch ist jenes Problem, welches den Stoicismus charakterisirt, nicht das anfängliche. Plato hat auch dies aus-

*) Ib. S. 13.
**) Ib. SW. IX, S. 175.

gesprochen: an den Staaten sei die Gerechtigkeit besser zu erkennen, als an dem Einzelnen, an welchem sodann die Aehnlichkeit mit dem Grösseren aufgesucht werden könne. Aus der Gestaltung grösserer ethischer Ganzen, des Volkes, ja der Menschheit ergiebt sich erst das kleinere Ethos des einzelnen Menschen. Nicht aber die Grösse macht den Unterschied, sondern der Grad der Einheit. Das complicirtere Ganze des Volkes, der Menschengattung, bildet eine strengere Einheit für den Vollzug ethischer Begriffe, als die wandelbare Einheit des Individuums. Je grösser die Massen, je weiter die Wirkungs-Bahnen, desto unbeträchtlicher die Zufälligkeiten, desto ausnahmsloser das Gesetz. So ist die Astronomie Muster der Gewissheit, und nicht die Physiologie.

Aber wie das individuelle Ethische besser erkannt wird aus der strengeren, genaueren Einheit des Ganzen, dem es einbegriffen ist, so auch wird die pragmatische Aufgabe der Ethik erst gelingen, wenn eine umfassende Benutzung und methodische Verwerthung des gesammten historisch-ökonomischen und des physisch-anthropologischen Materials den ethischen Ideen Raum bereitet haben wird. Mit grösserem Rechte, als Fichte für seine Zeit in Anspruch nehmen konnte, dürfen wir Angesichts der heutigen Entwickelung der socialen Dinge sagen, es würde mehr das Zeichen eines engen Gemüthes, als eines stumpfen Verstandes sein, wenn Derjenige, welcher heute über ethische Verhältnisse nachdenkt, die Verwirklichung der ethischen Ideen in den Gemeinwesen der Völker, in der idealen Einheit der Menschengattung nicht zur höchsten und eigenthümlichen Aufgabe seiner Wissenschaft macht.

Wenn an dem zweideutigen Worte, der Einzelne sei das Produkt der Gesammtheit, ein Titelchen Unwahrheit ist, so ist es dies, dass bei weitem nicht hinlänglich erkannt wird, in welchem Maasse das unbestimmte Individuelle selbst erst im Lichte des Allgemeinen, unter dem erzeugenden Gedanken der Gesammtheit moralischer Wesen,eine von phrasenhafter Geltung freie Realität gewinnt. Diese Wahrheit soll unsre, dennoch von jener anthropologischen Behandlungsweise Abstand nehmende Bearbeitung der Ethik darlegen.

Wesshalb nun aber entziehen wir uns jener Aufgabe, wenn sie doch Aufgabe der Ethik ist?

Die Antwort ist leicht gegeben, aber der Grund derselben

scheint schwerer einzuleuchten. Das Problem der Ethisirung der Menschenwelt ist eine Aufgabe der angewandten Ethik. Wenn aber die Verwirklichung der ethischen Idee, wenn die Realität jener Gesammtheit eine präcise, nicht metaphorische Bedeutung haben soll, so muss die Frage der Realität, die Art der Realität des Sittlichen, vorher methodisch untersucht sein: unsre Aufgabe ist hier die Darstellung und Erörterung der Begründung, welche Kant der reinen Ethik gegeben hat. Erst auf Grund dieser kann sich jene erheben.

Und auf Grund der reinen erhebt sich die angewandte Ethik, und wird sich behaupten. Die Bestimmungen der reinen Ethik werden auf den Menschen bezogen, das Sollen wird auf den Menschen und sein Wollen anwendbar; — aber unabhängig von dieser nicht ausbleibenden Beziehung müssen der Begriff und die Aufgabe der reinen Ethik bestimmt werden. Es tritt freilich hier die obige Frage wieder hervor. Es liegt ein unverwindliches Paradoxon in dieser Erklärung. Man kann sich von dem Gedanken nicht losmachen, dass jene Aufgabe eine methodische Illusion, einen verkehrten Anfang bezeichne. Welchen Inhalt soll denn diese reine Ethik haben, wenn nicht den Gehalt des Menschlichen? Wie kann überhaupt eine Ethik denkbar sein, die nicht in der Erfahrung des Menschenwesens ihren Boden, ihr Material hätte? Welches Begriffsmaterial kann jenen Inhalt bilden, wenn es nicht von demjenigen Gebiet abstrahirt worden ist, auf das es angeblich erst hinterher angewendet werden soll?

Diese Frage hat sich zwar auch gegen die Apriorität der Erfahrungslehre gestemmt. Auch da hat man jenes gesuchte, geforderte *a priori* wie eine Offenbarung von oben sich vorgestellt — da man doch, was der Erfahrung Nothwendigkeit und Allgemeinheit giebt, nur von ihr selbst lernen könne. Die Kantische Wendung, Erfahrung könne nicht Allgemeinheit verbürgen, noch Nothwendigkeit, empöre jedes verständige Denken; nur die Erfahrung könne feststellen, was in ihr allgemein, was in ihr nothwendig sei.

Indessen hat sich herausgestellt, dass jene Meinung ein arges, jeden methodischen Fortschritt im Princip hemmendes Missverständniss war, wie sie noch immer der Stein des Anstosses ist. Der Begriff der Erfahrung selbst war es, der bei jener Forderung in Frage stand: mit dem Gehalt des gefundenen

a priori erfüllt, kann er jene Zumuthung des empiristischen Denkens aufnehmen und befriedigen; durch die Bedingungen ihrer selbst vertieft, lässt die Erfahrung allerdings jene Kriterien des Allgemeinen und Nothwendigen in sich erkennen; aber dieselben aufzufinden, zu entdecken, ist und bleibt Aufgabe einer reinen Erkenntnisstheorie, welche von dem materiellen Inhalt der Erfahrung abstrahirt.

Vielleicht gelingt es, auch der Ethik einen solchen gediegenen Sinn des Reinen nachzuweisen. Vielleicht gewinnt jenes Sollen einen desto energischeren Bezug auf das menschliche Wollen, je weiter es in seinem Ursprunge demselben entrückt ist. Vielleicht wird der empirische Mensch in dem, was durch ihn und mit ihm ist, um so sicherer und durchsichtiger durch dasjenige gebunden, was er soll. Wie das *a priori*, das nicht aus der Erfahrung stammt, grade desshalb dieselbe erfüllt, und in ihrem neuen Begriffe erzeugt, so auch möchte die unbekannte Art von Subject, welche soll, die lebendigste Beziehung erlangen zu dem empirischen Subjecte, welches will. Wie jene transscendentale Methode nichts Geringeres leistete, als objective Realität festzustellen, und nichts Geringeres verkündete, als dieselbe zum ersten Male begründet zu haben: so könnte ja auch eine reine Ethik die Realität jenes Sittlichen in einer tieferen Weise begründen, als die Abstraction des erfahrungsmässig Sittlichen dies zu gewährleisten vermag.

Vor Allem kommt es hierbei darauf an, den Gedanken zu fassen, dass das Interesse an dem Nachweis des Sittlichen in der Menschennatur, und der Ableitung der Moral aus derselben ein weit geringeres, ein secundäres ist gegenüber dem Interesse, das wir an der Frage nach der Realität, nach der Gewissheit der sittlichen Ideen nehmen. Jenes Interesse ist secundär; denn nur um der Realität dieser uns zu versichern, suchen wir im Menschenwesen ihre Wurzel und ihr sinnliches Dasein. Könnten wir auf eine andere Art jener Realität sicher werden, so bliebe die menschliche Erscheinungsweise des Sittlichen keineswegs eine unnachlassliche Forderung. Das religiöse Denken sucht den Grund des Sittlichen in jener prometheischen Steigerung des Menschlichen. Also ist es nicht allein das empirisch Menschliche, in welchem alles sittliche Reflectiren seinen Boden fasst.

Man wird wieder sagen: aber welche andre Art von Dasein lässt sich, sofern man von Mythos und Religion

absieht, für die Realität des Sittlichen denken? Immerhin sieht man, dass es die Realität ist, an welcher das Interesse des sittlichen Denkens hängt, und dass nicht das psychologische Interesse an der Deutung der inneren Stimmen und an der Beschreibung des Stossens und Geschobenwerdens in dem menschlichen Haushalt das Problem ausmacht und bestimmt.

Nehmen wir aber auch jenen Verdacht der Undenkbarkeit einer andern Art von Realität nicht als selbstverständliche Wahrheit hin. Ist denn die Realität des Sittlichen in der Geschichte der Menschen eine so unleugbare, eine so unbestrittene Thatsache? Fehlt es etwa an Systemen, welche das Sittliche so gründlich aus der psychologischen Erfahrung zu deuten vermögen, dass es ohne Rest in jener Deutung aufgeht, — damit aber auch aller Realität entäussert ist?

Wie der Skepticismus der Erfahrungslehre den neuen Begriff der Erfahrung hervorgetrieben hat, so möchte der moralische Skepticismus in seinen mannigfachen psychologischen Verkleidungen zur Entdeckung des Reinen, des Apriorischen, eine echte Erfahrung Begründenden, auch für die Ethik führen, und in diesem Reinen eine Art von Realität der sittlichen Begriffe festsetzen.

Gegen diese Erwartung aber erhebt sich ein Einwurf, der schwer wiegt, und schwieriger zu erledigen ist, als die bisherigen Bedenken.

Die Analogie der Erfahrungs-Realität kann unsre Zweifel an der Denkbarkeit eines Reinen für die Ethik nicht beschwichtigen, wenn doch dieses Reine in einer der menschlichen Natur durchaus entlegenen Realität entdeckt werden soll. Jenes theoretische *a priori* sollte unabhängig sein von der Erfahrung; aber es wurde aufgezeigt in einem tiefern Begriff der Erfahrung. So bedeutete es in erhöhter Weise die Nothwendigkeit dessen, was ist, was in vorhandenen Erkenntnissen gilt; und es kam nur darauf an, in diesen Erkenntnissen die tieferen Gestalten der Erfahrung zu erkennen, und den Begriff der Erfahrung von ihnen, von diesen Erkenntnissen zu abstrahiren, aus den sie constituirenden Elementen zu erzeugen.

Sofern jedoch die Ethik die Aufgabe hat, zu lehren, was sein soll, so hat sie zu lehren, was nicht ist. Ihre Aufgabe ist somit: das Seiende der Erfahrung, — denn jenseit derselben liegt kein Sein, auf das unsere Erfahrungsbegriffe sich beziehen

könnten — mithin die Erfahrung zu überschreiten. In der praktischen Philosophie sei es nicht darum zu thun, „Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern Gesetze, von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht".*) Die Formulirung der ethischen Aufgabe als einer Lehre vom Sollen hat demnach vor Allem der Frage zu begegnen:

Welche Logik führt zu solcher Ethik?

Die transscendentale Logik hat unser Wissen eingeschränkt auf „das fruchtbare Bathos der Erfahrung"**). Jenes Sollen hebt über die Grenzen der Erfahrung hinweg. Mag es vom Zwange des Müssens deutlich unterschieden sein, mag der Inhalt jenes Sollens der trefflichst ausgedachte sein, mag über den Begriff, der die Abhängigkeit bezeichnet, die erhebendste Erklärung abgegeben werden, mag endlich die schliessliche Anwendbarkeit auf den menschlichen Willen überzeugend nachgewiesen sein: welches Recht giebt uns trotz alledem die transscendentale Methode, jenen ersten Schritt über das Feld der Erfahrung hinaus zu wagen? In jenem Sollen ist ausgesprochen, dass die Ethik nicht lehre, was in der Wirklichkeit gewollt wird, was in der Erfahrung geschieht.

Kant sagt zwar einmal, die Vernunft enthalte in ihrem moralischen Gebrauche ebenfalls „Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäss in der Geschichte der Menschen anzutreffen sein könnten."***) Aber in dieser, man wird versucht zu sagen, ironischen Uebertragung des Grundbegriffs der Erfahrungslehre auf den zweifelhaften moralischen Vernunftgebrauch hat jene Möglichkeit keine geringere Umwandlung erlitten, als dass sie ihre in der Erfahrung giltige synthetische Bedeutung gegen die analytische eingetauscht hat, welche bekanntlich für eine Begriffe auf Gegenstände anwendende Erkenntniss wenig ausrichtet. Dort bedeuten die Principien der Möglichkeit die Bedingungen, welche die Erfahrung ermöglichen; in jener Metapher aber Normen solcher Handlungen, welche letzteren nicht unmöglich sind, sondern in dem Begriffe jener Normen ein gedankliches Dasein haben. Jene Metapher enthält mithin keine geringere

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten VIII, S. 54.
**) Bd. III, S. 153.
***) Kritik der reinen Vernunft, S. 533.

Drohung, als den Gedanken: die Principien der Moral gehören sammt und sonders in die „fruchtreichen Felder der Ontologie“, ihre Wahrheit besteht in der Wahrheit analytischer Sätze! Hat nun aber der moralische Gebrauch der Vernunft nur Principien der Möglichkeit einer (analytisch) möglichen, nicht einer (synthetisch) wirklichen Erfahrung aufzuweisen, wie die theoretische Erkenntniss in Mathematik und reiner Naturwissenschaft einen solchen Grund und Boden hat, so fehlt ihr das Fundament der Realität!

Es entsteht daher die Alternative: Entweder hat Kant seine Ethik ohne Zusammenhang mit seiner Erfahrungslehre, im offenen Widerspruch gegen dieselbe unternommen, oder aber jene wird aufgebaut auf dem Grunde dieser.

Sollte es sich nach der ersten Möglichkeit verhalten, so würde der Kantischen Ethik jegliche Begründung fehlen; die Begründung ist ausschliessliches Problem der Erkenntnisstheorie. Hätte die Kantische Ethik ihr Fundament im unausgeglichenen Gegensatze zum Felde der Erfahrung erschlichen, so hätte sie kein Fundament.

Denn das nennen wir nicht Fundament, was gemeinhin als ein Fundament der Moral hingestellt wird: ein Motiv, aus dem die Sittenlehren mit Geschick abgeleitet werden, oder die Cultur-Vorstellungen vom Sittlichen plausibel gemacht werden können: Auf dem Grund und Boden der Erfahrungslehre ist der Platz zu ermitteln, der für die erste Ansiedelung moralischer Erkenntnisse offen steht, oder erworben werden kann.

Sollte sich dagegen herausstellen, dass die Erfahrungslehre eine Sittenlehre, eine Lehre vom Sollen nicht ausschliesst, so dürfte die Begründung das Werk beginnen.

Unter dieser Möglichkeit sind jedoch zwei engere Möglichkeiten enthalten:

Entweder lässt die Erfahrungslehre der Sittenlehre einen Platz offen, den sie mit ihren Mitteln nicht ausfüllt, mit ihren Erkenntnissen nicht zu einem erfahrungsmässigen Dasein zu bringen vermag: alsdann ist das Fundament der Ethik ein leerer Platz, ein Platz, den die Erfahrungslehre der Sittenlehre zum beliebigen Anbau überlässt. Die Begründung ist alsdann eine vorwiegend negative: sie beruht in dem Nachweise, dass die Erfahrungslehre nichts wider sie einzuwenden habe; und auf

Grund dieser Sicherung findet sie nach eigenem Plane ihre Begriffe und vollzieht in selbständigem Verfahren ihre Verfassung.

Oder die Erfahrungslehre zeigt, dass die Consequenzen ihrer selbst auf eine Ethik hinführen, dass die Realität innerhalb ihrer Schranken, ihrer Voraussetzungen, den Begriff einer Realität nöthig mache, der auf den gleichen Voraussetzungen beruht, in den gleichen Bedingungen wurzelt.

Wesshalb denn aber entzieht sie sich der Festsetzung jener ethischen Realität?

Vielleicht weil denselben nicht alle Bedingungen zukommen, von denen die erfahrungsmässige Realität abhängt. Alsdann wäre gezeigt, dass die Erfahrungslehre selbst eine Ethik, nicht bloss offen lässt, sondern, wenngleich sie dieselbe nicht bewähren kann, dennoch fordert. Und die Begründung würde in diesem Falle den gediegeneren Sinn haben: nicht bloss auf dem Grunde der Erfahrungslehre das eigene Gebäude zu errichten; sondern den eigenen Bau nach den Gesetzen jener fundamentalen Disciplin zu vollführen, der Richtschnur der transscendentalen Methode zu folgen; auch in der Ermittelung derjenigen Begriffe, welche der Ethik eigen sind, das Eigenthumsrecht aus der Erfahrungslehre abzuleiten.

Wir haben die Absicht zu zeigen, dass jene erste Möglichkeit ausgeschlossen ist, und dass von den zweien der zweiten die zweite gilt: dass die Erfahrungslehre die Möglichkeit einer Ethik nicht blos nicht aufhebt, und nicht blos offen lässt, sondern fordert.

Indem wir die anthropologische Art von Begründung ablehnen, verstehen wir die Aufgabe der Begründung in dem strengen Sinne, welcher die transscendentale Methode auszeichnet, und in der doppelten Forderung: erstlich das Fundament durch die Erfahrungslehre zu legitimiren, sodann aber auch die Begriffsmaterialien nach jener Methode zu untersuchen, die systematische Ableitung also der ethischen Sätze in Form erkenntnisstheoretischer Begründung zu vollziehen.

Die Begründung wird demgemäss zwei Abschnitte enthalten. Der erste, der von dem Fundament handelt, wird die Aufgabe haben, bündig zusammenzustellen

Theil I. Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältniss zur Möglichkeit einer Ethik.

Wenn das Urtheil über diese Frage sicher und fest werden soll, dann muss man die Tragweite, über welche die Grundsätze der transscendentalen Analytik verfügen, klar und getrost überblicken, die Angriffspunkte, auf die jene sich zuspitzen, scharf im Auge behalten können. Nur auf diesem Wege unumwundener Gegeneinanderhaltung der beiderseitigen Ansprüche kann es sich entscheiden, ob Kant etwa einen Ausgleich zwischen beiden Arten des Vernunftgebrauchs zu Stande bringt in der gegenseitigen Abschleifung ihrer anscheinend widersprechenden Grundsätze, oder ob die Ethik Bestand gewinnt neben und mit den ungemilderten Consequenzen des transscendentalen Idealismus als eines empirischen Realismus.

Dies ist der erste Theil unserer Aufgabe, der mit dem Nachweis endet, dass die Erfahrungs-Realität ihre Ergänzung fordert, ihre Begrenzung findet in dem Geltungswerthe von Ideen, welche auf eine andre Art der Realität, ein Reich des Sollens hinweisen.

Der erst durch diesen Nachweis möglich gewordene, constructive

Theil II. Die Darstellung des Sittengesetzes

wird zuvörderst mit der Erörterung zu beginnen haben, welcher Antheil an Realität jenem Sollen beigemessen werden könne; in welchem Sinne der Inhalt des Sollens nicht abgeleitet werden dürfe aus der Erfahrung.

Nachdem die eingeschränkte Bedeutung einer synthetischen Erkenntniss vom Sittlichen festgestellt ist, wird die Begründung dahin weiterzuführen sein, dass der reine Wille erkenntnisstheoretisch legitimirt, der analytische Inhalt desselben entfaltet, und die Tragweite seiner Geltung bestimmt wird.

Das Geschäft der Begründung ist damit vollendet. Aber alle erkenntnisstheoretische Untersuchung hat nicht die Absicht, an der sinnlichen Verfassung der Welt uns irre werden, uns verzweifeln zu lassen; sondern zu zeigen, dass das Auge durch das Mikroskop bestärkt, die sinnliche Realität durch Mathematik erweitert wird.

So auch wäre der reine Wille nicht rein, würde nicht den Charakter einer erkenntnisstheoretischen Abstraction haben, wenn

ein empirischer Wille mit einer bestimmten Aufgabe aus ihm nicht erklärbar würde, wenn er auf einen solchen nicht angewendet werden könnte. Für Engel bemüht sich die Erkenntnisstheorie nicht um eine Ethik.

Der Sinn und Werth der Begründung wird demgemäss in einem dritten Theile dargelegt werden. Nachdem, aber erst nachdem der Inhalt der Ethik mit methodischer Abstraction — also nicht, als ob man wirklich des Menschen vergessen könnte — vom empirischen Menschen und seiner Geschichte festgestellt ist, alsdann erst ist die Forderung berechtigt, nachzuweisen

Theil III. Die Anwendung des Sittengesetzes auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen.

Der empirische Mensch ist nicht schlechthin eine Thatsache der Erfahrung, sondern ein Produkt psychologischer Deutung. Dieser Umstand unterscheidet diesen Theil unserer Aufgabe von den beiden voraufgehenden. Dort sind es erkenntnisstheoretische Erörterungen, welche die Begründung bedingen, hier hingegen bewegen wir uns in psychologischen Betrachtungen.

Es liegt zu Tage, welche Aenderung die Begründung der Kantischen Ethik erfährt, sofern der Begriff der Pflicht aus dem begründenden Theile entfernt, dem psychologischen Abschnitt, der von der Anwendung handelt, zugewiesen wird. Damit wird zugleich ein anderer das Verständniss der Kantischen Ethik hemmender Gedanke, die Ansicht vom radicalen Bösen in das rechte Licht, in den Zusammenhang gerückt, in dem sie entstanden ist.

Auch der Anstoss, den die Postulate von jeher erregten, wird nicht etwa umgangen, sondern dürfte beseitigt werden, indem dieselben ausserhalb der Begründung gestellt werden: um ihren unverfänglichen Charakter und ihre jedenfalls unverdächtige Aufgabe für die Anwendungen zu erproben, denen sie zufallen. Die Ethik muss von ihnen unabhängig sein; ob sie dieser anhängig gemacht werden können, darüber entscheidet die begründete Ethik.

Erster Theil.

Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältniss zur Möglichkeit einer Ethik.

Erstes Kapitel.

Vom Ding an sich als Grenzbegriff.

Die Verwunderung und die Meinungsverschiedenheit über die Kantische Lehre vom Ding an sich gehört zu den Wundern, an welchen die Geschichte der Philosophie mehr bekannter- als erkanntermassen nicht arm ist. Aufgeklärt kann diese seltsame Erscheinung nur werden, wenn man sie als ein geschichtliches Räthsel auffasst im Zusammenhang der Philosopheme, in deren Kette sie ein eigenmächtiges, aber immer doch jener angehöriges Glied ist.

Da Kant die Dinge zu Erscheinungen herabgesetzt habe, so habe er als Grund der Erscheinung auf das Ding an sich geschlossen. Da aber der Schluss auf einen Grund, auf eine Ursache lediglich eine Form unseres Denkens ist, so ist jenes Ding an sich, als auf solchem Schlusse beruhend, ein Geschöpf der Kategorie der Causalität, und es bleibt uns eingestandenerweise „gänzlich unbekannt".

Aber Kant habe dieses „gänzlich" nicht buchstäblich eingehalten. Nicht bloss, *was* es ist, sei uns unbekannt, sondern auch, *dass* es ist, müsse uns unbekannt bleiben; denn es werde durch dieses „dass" über das Gebiet hinausgeschlossen, auf welches die transscendentale Methode, als die Lehre von den Bedingungen der Erfahrung, unser Wissen, unser Erfahren, also auch unser Schliessen, unser causales Denken eingeschränkt hat. Der echte Kriticismus bestehe daher in dem negativen Aufschluss: was die gemeine Erfahrung, und was alle dogmatische Philosophie

als reale Dinge glaubt, das ist — Erscheinung. Und das Ding an sich? Diese Frage schon sei unkritisch!

Diese Ansicht ist ebensosehr der Ausdruck einer Verkehrtheit und einer schweren Verblendung über das Grundproblem alles Philosophirens, wie sie thatsächlich die Kantische Tendenz verkennt und verfälscht.

Es ist sicherlich in hohem Masse charakteristisch für den Realismus des Kantischen Kriticismus, und es bezeugt das sichere Bewusstsein Kants von dem Realismus seiner Lehre, dass er den Skepticismus nur in Bezug auf das Uebersinnliche als eine berechtigte, als eine begreifliche Theorie gelten lässt. „Die Ausdehnung der Zweifellehre sogar auf die Principien der Erkenntniss des Sinnlichen und auf die Erfahrung selbst, kann man nicht füglich für eine ernstliche Meinung halten, die in irgend einem Zeitalter der Philosophie stattgefunden habe, sondern ist vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker gewesen, diejenigen Principien a priori, auf welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweisen, und da sie dieses nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzustellen". *) So urtheilt der Mann über den Skepticismus, als eine systematische Theorie, welcher durch Hume angeregt worden zu sein bekannt hat. Und Beides stimmt gut zusammen. Können aber die kritischen Erscheinungen jenen skeptischen Sinn haben?

Dieselbe verkehrte Auffassung hemmt noch heute das Verständniss der platonischen Ideenlehre, wie sie die tiefere Anregung, welche in der eleatischen Speculation liegt, unverstanden lässt. Wie die Dinge nun an den Ideen Theil nehmen? Wie die Realität von den Ideen auf die Dinge übergehe? Diese Frage an sich ist verkehrt. Die Ideen eben bezeichnen das Reale, das der gemeine Verstand an den Dingen zu erkennen, in den Dingen zu besitzen glaubt.

Also sind die Dinge nicht? und der Idealist ist allem Sinnlichen gegenüber Skepticist!

Keineswegs! Sondern die Dinge sind, dieweil und sofern Ideen sind.

---

*) Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf, I, 493.

Die Dinge sind Erscheinungen. Also sind sie Schein? Keineswegs! Sondern die Erscheinungen sind, dieweil und sofern es Gesetze giebt, in denen die Realität der Erscheinungen gegründet ist, in denen sie besteht. Das Gesetz selbst ist also der schlichteste Ausdruck jenes Ding an sich, nach welchem der als Skepticismus verkappte Dogmatismus verlangt.

Das Gesetz ist aber nur der abstracte Ausdruck einer Regelmässigkeit von Erscheinungen, welche das menschliche Denken entdeckt, indem es sie mit seinen Mitteln erfindet, gleichsam als „Urheber der Natur“ stiftet! So wären es immer nur Erscheinungen, deren Gesetz das Ding an sich ausmachen soll! Und wir möchten mehr als solches Gesetz des Verstandes — bezogen auf Erscheinungen unserer Sinne —; die Kraft, das Wesen der Dinge möchten wir erfassen.

Dieses faustischen Dranges begiebt sich die transscendentale Methode, und lehrt desselben sich bescheiden. Die Ausdrücke, „das Innere der Natur“, „das Innere der Dinge“ werden mit Spott abgewiesen. Das Innerliche der Materie ist „eine blosse Grille“ *). „Wenn die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, soviel bedeuten sollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig . . . Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde.“ Beobachtung und Zergliederung ergiebt die Gesetze, welche dasjenige enthalten, was wir als Inneres denken dürfen, sofern wir nicht an diesem Begriffspaar der Reflexion, Inneres und Aeusseres, eine Amphibolie begehen. Die Gesetze sind die Realitäten, welche das Wirkliche objectiv machen.

Vielleicht lässt sich der transscendentale Gesichtspunkt durch ein Beispiel kennzeichnen: Nicht die Sterne am Himmel sind die Objecte, die jene Methode betrachten lehrt, sondern die astronomischen Rechnungen, jene Facten wissenschaftlicher Realität sind gleichsam das Wirkliche, das zu erklären steht, auf welches der transscendentale Blick eingestellt wird. Worauf beruht jene Realität, welche in solchen Facten gegeben ist? Welches sind die Bedingungen jener Gewissheit, von welcher

*) Kritik der reinen Vernunft S. 235.

das sichtbar Wirkliche seine Realität entlehnt? Jene Facten von Gesetzen sind die Objecte; nicht die Sternendinge.

Solchen Sinn hat es, dass die Dinge Erscheinungen sind, „Vorstellungen", „blosse Vorstellungen" genannt werden. Noch nackter werden sie blossgestellt: „sie sind nichts als empirische Kenntnisse." *) Aber damit gerade sind sie Alles, sind sie das Höchste, was sie sein können. Als Erkenntnisse werden sie erst Realitäten. Auf welche Weise sollten sie denn sonst real werden können, wenn nicht als „empirische Kenntnisse", wenn nicht als in den Gesetzen der Erfahrung begründete, d. h. objective Realitäten?

Es ist immer der alte Stein des Anstosses. Wie die Ideen in einem intelligibeln Orte eine Art von Dasein fristen sollten, so auch sollen die Gesetz-Realitäten, auch noch irgendwo sein. Irgendwosein heisst aber, in Form unserer räumlichen Anschauung sein. Und das Gesetz der Erscheinungen besagt eine Vereinigung jener unserer Auschauungsformen mit anderen Eigenthümlichkeiten, Bedingungen unseres Erkennens. Diese Vereinigung wiederum sich in Form der räumlichen Anschauung hausend vorzustellen, das ist, was die Alten den τρίτος ἄνθρωπος nannten.

Es ist nichts als die immer wiederkehrende Verwechselung von anschaulichem Vorstellen und abstractem Denken. Das Gesetz ist die Realität — das will sagen: die Realität ist als abstracter Gedanke zu denken, als Werthzeichen einer Erkenntnissgeltung, und als nichts weiter. Die Erscheinug eben ist jenes halbreife Object, das wir nach Art der Anschauung uns gegenüberstellen.

In der Nothwendigkeit, Anschauungs- und Denk-Realität zu sondern, lag für Kant die tiefere Veranlassung, Sinnlichkeit und Verstand von einander zu trennen, für die Untersuchung zu isoliren: welchen Beitrag ein Jedes gleichsam liefere zu dem Ganzen der Erkenntniss. Die Kategorien sind die Bedingungen des reinen Denkens, das will sagen, desjenigen, was von dem Erkennen übrig bleibt, wenn man von dem Anschauen abstrahirt. Die Kategorien sind demzufolge selbst die „Regeln" der Erscheinungen, die begrifflichen Einheiten, welche sich in den

*) Ib. S. 351.

synthetischen Grundsätzen in Gesetzes-Formeln entfalten, in denen diese ihre begriffliche Spitze, ihren Gesetzes-Kern haben.

Die Bedeutung des Begriffs der Erscheinung ist neuerdings in instructiver Weise missverstanden worden. Kant habe „zwei verschiedene Begriffe von der Erscheinung"*). „Erscheinung ist der Gegenstand der sinnlichen Anschauung a posteriori und a priori; dies ist der richtige und allein statthafte Begriff einer Erscheinung, wie er auch in der transscendentalen Aesthetik sich findet." Der andere Begriff der Erscheinung sei der der Analytik „sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden". Sollte es wirklich nach Kant nicht blos zwei verschiedene Begriffe von der Erscheinung, sondern auch vom Gegenstand geben? Der eine Begriff bezeichnet den Gegenstand der sinnlichen Anschauung, der andere den der Kategorien-Einheit! Wo aber bleibt die Hauptregel: Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauung ohne Begriffe blind? Der eine Gegenstand wäre also blind, und der andre leer! Die eine Erscheinung leer, und die andre blind!

In jener Definition der Aesthetik von der Erscheinung ist ein Wörtchen übersehn: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung"**). Und was diesen Gegenstand bestimmt macht, das ist die Kategorie. Die Kategorien sind „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird"***). Dies ist die „Erklärung der Kategorien", um welche die zweite Ausgabe bereichert ist.

Es ist also nicht ein anderer Begriff von Erscheinung, sondern es ist die im Fortgange der gleichen transscendentalen Untersuchung hinzugekommene Bestimmung, welche den unter der isolirten Betrachtung der Anschauung unbestimmt gebliebenen Gegenstand im Lichte des reinen Denkens bestimmt werden lässt, bestimmt nämlich durch die Einheit der Kategorien, das will sagen: durch die Gesetze. Die Gesetze erfüllen den Begriff der Erscheinung, bedingen seine Geltung, seine Realität als Object der Erfahrung, seine objective Realität.

---

*) Harms, Philosophie seit Kant S. 137.

**) Kritik der reinen Vernunft S. 56.

***) Ib. S. 113.

Warum aber benennt man eine solcher Art gediegene Realität nicht lieber als Gegenstand, warum meidet man nicht den missverständlichen Ausdruck Erscheinung?

Weil Gegenstand nicht minder missverständlich ist. Wie Erscheinung den Verdacht des Skepticismus, so erregt Gegenstand das Dunkel des Dogmatismus. Beides soll gelehrt werden: die sogenannten Dinge haben ihre Realität in dem Inbegriff der Gesetze der Erscheinungen; sie sind Erscheinungen. Sie sind eben nicht einmal vorhanden als sinnliche Dinge in der Form verworrener Erkenntniss, und ein andermal als intelligible Gegenstände. Und wie diese, so gibt es mehr intelligible Dinge! Die Dinge sind Erscheinungen; ihre Realität wurzelt, hat ihren durchgängigen Bestand in den Gesetzen der Erfahrung. Das ist die eine Seite.

Sagt nun der Skepticismus: also giebt es keine Dinge! So lautet die Antwort: Erscheinungen sind Objecte, sind die alleinigen, sind die echten Dinge, die durch die Gesetze des reinen Denkens bestimmten Gegenstände der Anschauung, welche letztere nicht minder der Gesetze, der Reinheit empfänglich ist.

Wer eine andere Art von Realität verlangt, steht ausserhalb der transscendentalen Methode. Innerhalb des Gebietes dieser Methode giebt es keine Art zu objectiviren, als vermöge der Deduction aus den Bedingungen der Erfahrung.

Eine objective Realität beweisen, heisst sie deduciren aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung, aus den Bedingungen, auf welchen die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Die Möglichkeit der Erfahrung erst begründet die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.

Es wird künftigen Geschlechtern schwer werden einzusehen, wie dieser Cardinalpunkt der neuen, der transscendentalen Erfahrungslehre verfehlt werden konnte. Kant selbst freilich, dem die Bedeutung seines Hauptbegriffs während der Darstellung erst klar wurde, der zur Einleitung seiner Analytik als eine „Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgende Betrachtung erstreckt“ *), den Begriff transscendental erst erklärt, nachdem er in der allgemeinen Einleitung denselben ungenügend bestimmt hatte, so dass die zweite Ausgabe auch hier die Hauptsache

*) Kritik der reinen Vernunft S. 85.

hinzubringen musste, der erst in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft die „veränderte Methode der Denkungsart“ mit klarer Ueberschau charakterisirte, Kants eigene Darstellung musste nicht den unmittelbaren Erfolg haben, dasjenige in helles Licht zu setzen, was der Entdecker in gewaltigem Ringen an den Tag gebracht. Das gleiche Schicksal haben alle bahnbrechende Gedanken, in deren Verkettung die Geschichte der Gedanken, das Wort von dem Process der speculativen Idee eine Wahrheit wird. Nicht Aristoteles knüpft an Platon an in dessen innersten Motiven, sondern die neuere Zeit. So lag Archimedes das Mittelalter hindurch verschüttet, bis Galilei ihn ausgrub, der an ihn ansetzte. Die neuere Philosophie, die in der italienischen Renaissance geboren ward, war von dem Geiste angehaucht, den der Florentiner Platonismus verbreitete. Und Kant selbst weist in verhältnissmässig zahlreichen und wichtigen Stellen auf Platon hin, nicht blos für die Lehre vom Ideal, sondern sogar für die Grundfrage der Vernunftkritik.

Kants eigene Darstellung leidet an dem Grundmangel, dass sie das durchaus neue transscendental-*a priori* nicht sicher und durchgängig sondert von dem metaphysischen *a priori*. Und was Kant zwar deutlich einsah und klar aussprach, aber unsicher und ungleichmässig durchführte, das durften die Nachfolger erst recht übersehen, jene „Vornehmen“, die mit „Genieschwüngen“ das Feld der Erfahrung überflogen, in dem „die besonderen empirischen Gesetze“ eine unnachsichtige Wacht halten, und in dem jeder Schritt der Occupation kühle und strenge Arbeit fordert.

Er erscheint noch heute so dürftig, jener Inhalt der transscendentalen Methode: die Erfahrung ist gegeben; es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Sind die Bedingungen gefunden, welche die gegebene Erfahrung ermöglichen, in der Art ermöglichen, dass dieselbe als *a priori* giltig angesprochen, dass strenge Nothwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit ihr zuerkannt werden kann, dann sind diese Bedingungen als die constituirenden Merkmale des Begriffs der Erfahrung zu bezeichnen, und aus diesem Begriff ist sodann zu deduciren, was immer den Erkenntnisswerth objectiver Realität beansprucht. Das ist das ganze Geschäft der Transscendental-Philosophie. Die Erfahrung ist also in

Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegeben. Und auch diese Auffassung der Aufgabe, bezogen auf die gegebene Erfahrung, ist durch die Fragestellungen der zweiten Ausgabe, einzeln für Mathematik, für reine Naturwissenschaft, nach dem Vorgang der Prolegomena erst klargestellt.

Wie eng erscheint diese Aufgabe. Die Erfahrung ist gegeben, ist wirklich; hinterher nur zu zeigen, wie sie als eine *a priori* giltige möglich sei, ermöglicht werde, dazu brauche man den transscendentalen Apparat. Kant selbst hat sich und seinen Lesern diese Frage gestellt: eine Frage an das Schicksal der Menschenvernunft, und den langsamen Gang, in dem es sich erfüllt!

Wie ganz anders würde es sein, wenn die transscendentale Methode eine mögliche Erfahrung selbst erdenken könnte! Wenn sie nicht gebunden wäre an die gegebene Erfahrung, um von dieser den Begriff derselben zu abstrahiren, und zur Norm der Realität zu machen! Wenn sie eine „überhaupt mögliche" feststellen könnte!

Es ist keinem Geringeren, als Fr. Albert Lange begegnet, unserer Vertretung der transscendentalen Methode ein Bedenken entgegenzuhalten, welches von der Meinung eingegeben ist, die Aufgabe wäre: die gegebene Erfahrung zu erklären aus dem Begriff einer möglichen Erfahrung. Es entstände bei dieser zuweit getriebenen Betonung des bloss transscendentalen Standpunktes „die Tautologie, dass die Erfahrung zu erklären ist aus den Bedingungen überhaupt möglicher Erfahrung"*). Umgekehrt aber ist der Sachverhalt: die überhaupt mögliche Erfahrung wird bestimmt aus den Bedingungen der gegebenen Erfahrung. Und das ist sicherlich keine Tautologie, wie die dogmatische Metaphysik klärlich bezeugen wird. Die Wurzel jenes Missverständnisses ist jedoch der Gedanke: als würde aller Philosophie der Inhalt und nicht blos die Würde geraubt, wenn aus den Bedingungen der Möglichkeit der gegebenen Erfahrung die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt deducirt wird.

Gegen die schlichte Einsylbigkeit dieser transscendentalen Deduction nimmt man zur metaphysischen gern seine Zuflucht. Wenn man sich vergegenwärtigen kann, dass die Bedingungen der gegebenen Erfahrung, welche über das Schicksal aller möglichen entscheiden können sollen, in den tiefen Gründen unseres

*) Geschichte des Materialismus 2. Auflage, II, S. 131.

Geistes gelegen sind, dann fühlt man sich über die schneidende Schärfe jener Anwendung besser getröstet. In der That ist der Ausdruck Form der Anschauung, Form des Denkens ein Ueberbleibsel der metaphysischen Deduction, durch die Veränderung der Correlativa Materie — Form, gemäss der transscendentalen Reflexion, allererst unschädlich gemacht. Der Schwerpunkt jedoch in der Erklärung der Form liegt immer in der transscendentalen Anwendung, beispielsweise, die Möglichkeit der Geometrie begreiflich zu machen.

Nicht also als Formen unserer Anschauung und unserer Synthesis sind jene beharrlichen Factoren *a priori*, sondern lediglich weil sie thatsächliche Wirksamkeiten unseres Erkennens bedingen, weil Mathematik und reine Naturwissenschaft demgemäss als selbst in unserem Geiste liegend gedacht werden können — nur in dieser Uebertragung ist es nach der strengen Bedeutung des transscendental-a priori zulässig zu sagen: das *a priori* liege in unserem Geiste, sei eine Form desselben. Das ist der Sinn der von Kant wiederholt eingeschärften Ablehnung des Gedankens: das *a priori* sei angeboren.

Es fördert das Verständniss der vorliegenden Untersuchung, wenn wir sogleich von vornherein erklären: auch für die Ethik müsse das angeborne a priori fern gehalten bleiben.

Die Wissbegier nach dem Angeborenen gehört, soweit sie sich jenseit des physiologischen Experiments oder der metamathematischen Speculation ergeht, zu den Fragen nach dem Innern der Dinge.

Dieselbe Rückwendung ins Metaphysische macht Lange, um jene vermeintliche Tautologie zu vermeiden: die Kategorien müssen „nothwendig noch etwas sein, ausserdem, dass sie Bedingungen der Erfahrung sind. Dies ist bei Kant in ihrer Bezeichnung als „Stammbegriffe der reinen Vernunft“ zu suchen, während wir hier die „Organisation“ an die Stelle geschoben haben.“ Jene Stammbegriffe aber sind vielmehr die Reste der metaphysischen Deduction, und in der zweiten Bearbeitung der transscendentalen Deduction, in aller Unzweideutigkeit dadurch entwerthet, dass jener Vermittelungs-Vorschlag von den „subjectiven, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzten Anlagen“ *), als „das Präformationssystem der reinen Ver-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 135.

nunft“ rundweg abgewiesen worden ist. Kann die „Organisation“ gegründetere Rechte geltend machen?

Die mannigfachen Irrthümer, welche diese Reaction enthält, können hier nicht auseinandergesetzt werden; für den Kundigen genügt es, auf Lambert hinzuweisen, der auch auf das „Einfachste“ ausging, auf die letzten und bleibenden Elemente. Jene etwaigen letzten Formelemente unseres Denkens sucht die transscendentale Methode nicht; dafür aber die obersten Grundsätze einer in gedruckten Büchern wirklich gewordenen Erfahrung. Wofern nun diese Grundsätze innerhalb der vorausgesetzten Erfahrung *a priori* gelten wollen, können sie nicht aus einer Welt der Dinge! abgeleitet sein — denn *a priori* ist dasjenige, „was wir selbst in die Dinge legen“ — an dieser Stelle tritt das metaphysische Argument ein: die Grundsätze empfangen ihre „Ursprünge“ in den Formen unseres Denkens, in den Functionen des Urtheils; die Bedingungen der Erfahrung werden formale Bedingungen derselben. Wenn der synthetische Grundsatz transscendental gelten soll, so muss der Ursprung der Kategorie a priori sein. In diesem Gebrauch blickt die Zweideutigkeit des a priori wieder hervor; der Beigeschmack des Zeitlichen scheint in demselben nicht getilgt. Nicht die einfachsten und desshalb etwa apriorischen Elemente unseres Denkens — wer möchte sie verbürgen — sondern die reifsten und ausgebildetsten Grundsätze des Erkennens enthalten die Gewissheit der Erfahrung, bilden die Gewähr der Realität. Die Bedingungen der gegebenen Erfahrung, das sind die synthetischen Grundsätze, bestimmen die Möglichkeit der Erfahrung; und die Möglichkeit der Erfahrung begründet die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Mit anderen, moderneren Worten: der Grundsatz, das Gesetz ist der Ausdruck der Realität, das Gesetz ist das Ding an sich!

Der oberste Grundsatz der synthetischen, der Erfahrungsurtheile ist mithin so zu verstehen: die Möglichkeit der Erfahrung ist zugleich, enthält zugleich die der Gegenstände der Erfahrung. So wahr die Grundsätze sind, so wahr sind die Gegenstände. Die Realität der Grundsätze besagt die Realität der Gegenstände. Die Kategorien, die begrifflichen, die synthetischen Einheiten der Grundsätze sind zwar nur Begriffe von einem „Gegenstande überhaupt“; aber sofern ihnen Anschauungen entsprechen, wird aus dem Gegenstande überhaupt der besondere,

der bestimmte Gegenstand. Auch die Anschauung hat ja ihre Gesetze, die reine Anschauung. Derjenige Gegenstand einer empirischen Anschauung, welcher in der reinen dargestellt, und durch die Kategorien bestimmt ist, ist Erscheinung in transscendentaler Bedeutung, hat objective Realität, ist Fall eines Gesetzes. Denn Gesetz und objective Realität haben Aequipollenz.

Nach dieser Vergegenwärtigung des transscendentalen Gedankens bleibt Eine Schwierigkeit noch zu erörtern. Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich scheint nach dieser Auseinandersetzung fast gänzlich zu schwinden. Die Erscheinung, als Specialfall des Gesetzes gedacht, ist selbst das Ding an sich. Zum mindesten aber ist das Gesetz das Ding an sich. Es müsste sonach so viele Ausdrücke des Ding an sich geben, als es Gesetze, als es synthetische Grundsätze giebt! Es ist bekannt, dass die Kritik der reinen Vernunft eine andere Terminologie und eine andere Oekonomie des Wissbaren eingerichtet hat.

Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wird eine gedankenlose Phrase, sobald man die Tendenz derselben aus dem Auge verliert. Das Ding an sich bleibe uns unbekannt, heisst es; nur Erscheinungen seien die Gegenstände unserer Erfahrung. Was bedeutet denn aber jenes Ding an sich, das uns unbekannt bleibt? Welchen Behuf hat es im Apparat des Erkennens? Die gewöhnliche Antwort hierauf lautet: das Wort Erscheinung führe selbst dahin, Erscheinung müsse Erscheinung von Etwas sein. Darauf ist jedoch zu fragen: Wesshalb benennt man die allein erkennbaren Objecte Erscheinungen, wenn diesen ein unerkennbares Etwas zu Grunde gelegt werden muss? Man sieht hieraus, dass der Terminus Erscheinung selbst ein Ding an sich als nothwendigen Begriff involviren will und soll.

Man erinnere sich des Kantischen Wortes von dem Skepticismus als einer nicht ernstlichen Meinung. Und dennoch würde der Skepticismus Recht behalten, wenn es nicht gelänge, seine Frage zu beschwichtigen, seine Methode zu verbessern. Von Dingen an sich würden wir in der That die Causalität nicht behaupten dürfen. Diese Verbesserung bringt der Kriticismus. Das ist der einfache Sinn des Terminus Erscheinung, im Unterschiede vom Ding an sich: den Skepticismus zu entsetzen. Die

skeptische Frage wird damit zur kritischen. Wie der Billardkugel zu Muthe sein mag, die den Stoss verursacht, und der andern, die ihn erleidet, — dieses Problem des Skepticismus nach den *power intrinsecal* hebt der kritische Terminus auf. Die Causalität ist ein Gesetz der Erscheinungen, nicht des Innern der Billardkugeln!

Hätte Kant den Unterschied gemacht zwischen Erscheinung und dem Innern der Dinge, so würde der Scharfsinn seiner Widerleger gefunden haben: der Kriticismus lehre nur Aeusserlichkeiten an den Dingen. Auf die inneren Eigenschaften der Dinge komme es an. Das „Wesen der Dinge" kündigen Andere dagegen an zu enthüllen. Neuerdings ist ähnliches Unerhörtes lautbar geworden. Kant unterscheidet zwischen allgemeinen Grundsätzen und den besonderen empirischen Gesetzen, welcher letzteren Entdeckung der Transscendental-Philosophie nicht zugemuthet werden dürfe. Dies aber sei der fundamentale Fehler. Die besonderen empirischen Gesetze wollen jene Philosophen zu den allgemeinen Gesetzen stempeln! Soviel der Gesetze sind und werden, Stück für Stück eine Denknothwendigkeit, eine Bedingung der menschlichen Erfahrung!

Den Werth, den der Einwand hat oder haben würde, Kant lehre nur Aeusseres an den Erfahrungen, genau denselben Werth hat der Einwurf: Kant lehre Schein. Die Erscheinung hat die Mission, den Skepticismus abzulösen im Entwicklungsgang der Probleme. Indem sie die Natur *materialiter spectata* zum Inbegriff von Erscheinungen macht, macht sie dieselbe *formaliter spectata* zum Inbegriff der Gesetze: beide Lösungen entspringen derselben Methode. Und der Inbegriff der Gesetze, bezogen auf den Inbegriff der Erscheinungen, ist der Inbegriff der Dinge an sich, erkennbar in der Natur der Erscheinungen.

Immer aber bleibt dies die Frage: Wenn das Gesetz das Ding an sich bedeutet, wie es urkundlich als die objective Realität ausgesprochen worden ist, wozu alsdann neben diesem Erkenntnisswerthzeichen noch das Ding an sich?

Wer für die Ansicht gewonnen werden kann, dass der Sinn des transscendentalen Idealismus der empirische Realismus ist, der wird dennoch an der totalen Gleichsetzung von Gesetz und Ding an sich Anstoss nehmen. Und mit Recht; denn das Ding an sich bezeichnet Mehr, als blos Gesetz, bezeichnet

Etwas, das als ein Analogon der allgemeinen Grundlage des Naturgesetzes nicht ohne Weiteres vorgestellt werden kann. Mithin muss über die objective Realität der Gesetze hinaus noch ein weiteres, vielleicht tieferes Bedürfniss des Realismus vorhanden sein, das sich in der Forderung eines Ding an sich ausspricht. Wir dürfen wenigstens dies vorläufig annehmen, dass das Bedürfniss des Realismus selbst dazu führe, dass mit der Aufstellung eines Ding an sich der empirische Realismus Kants sich nicht ungetreu werde. Mit anderen Worten: dass die Bedingungen der Erfahrung selbst, das will sagen, die Grundgesetze der Erfahrung selbst auf ein Ding an sich hintreiben!

Es ist zuvörderst gegen die Frage, wozu ein Ding an sich neben dem Gesetze, neben den synthetischen Grundsätzen? dies zu bedenken: dass das Gesetz selbst nur eine Deutung des Ding an sich ist. Die objective Realität, das Ding an sich, das wir suchen, gewährt uns die kritische Methode in dem Gesetz der Erscheinungen. Aber diese Gesetze haben in ihrer transscendentalen Apriorität eine bedingte Geltung: sie stehen in Verhältniss zu dem Begriff der Erfahrung, den sie constituiren. Sie stehen in Verhältniss zu der Natur *materialiter spectata*, der Natur der Erscheinungen; an diesem Substantivum sind sie die Adjectiva. Sie sind mithin sammt und sonders Correlativa in dem Begriff der Erfahrung, welcher abgeleitet ist aus der gegebenen Erfahrung, mittelst und auf Grund derjenigen Merkmale, welche diese als eine apriorische bedingen.

Die Erfahrung selbst aber ist „etwas ganz Zufälliges"! Wenn von dem Causalregress der Erscheinungen abgesehen, über denselben hinaus geblickt wird, so eröffnet sich das unabsehliche Gebiet der intelligibeln Zufälligkeit. Wer die Causalität der Erscheinungen in deren Innerem begreifen will, der will die Zufälligkeit derselben vom Standpunkt des Noumenon begreifen, der stellt sich jenseit des transscendentalen Geleises. Er mag dem Planetenbewohner verglichen werden, der die elliptische Bahn von ausserhalb her beschauen wollte. Es geht ihm aber wie den Seelen des Phaedrus, die beim Umschwung erlahmen.

So geben sich also die Bedingungen der Erfahrung als Beziehungen auf ein solches Zufällige zu erkennen. So führen also die Gesetze zu dem Gedanken eines intelligibeln

Etwas, zu einem Ding an sich, in einem andern, aber dennoch nicht minder dringlichen Sinne, als welchen das Gesetz besagt!

In diesem Sinne ist der Terminus „Grenzbegriff" zu verstehen. Die Kategorie, der Grundsatz sind positive Bedingungen der Erfahrung, und ermöglichen assertorische Urtheile, Urtheile über Dasein und Nichtsein. Der problematische Begriff des Noumenon ist nur statthaft im negativen Verstande, als Begriff von einem Dinge, das nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern lediglich Gebild der Kategorie ist. Als solches Gebild ist es nicht willkürlich, sondern gleichsam nothwendig, wenn es gestattet wäre, jenseit der Anwendbarkeit auf die Gebilde der Anschauung von einem Nothwendigen zu reden. Und doch reizt zu dieser Uebertragung der Begriffe der Erfahrung auf den Begriff der Erfahrung selbst ein unabwendliches Schema unseres Denkens. So scheint es, als ob eine jede Kategorie ihren besondern problematischen Hintergrund hätte; sobald derselbe jedoch in die Erfahrung eintreten wollte, würde er die Kategorie aus dem Ringe der Erfahrung abschnüren, dieselbe Kategorie, die ihn erdacht hat. Ist das An sich aber wieder in den Hintergrund zurückgetreten, so wird es gleichwohl wieder gefordert. Der Hintergrund begrenzt also den Bezirk der Erfahrung. Und das Ganze der Erfahrung schwebt über dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit.

In diese Gedanken muss sich vertiefen, wer den problematischen Begriff des Noumenon im negativen Verstande begreifen will, das Ding an sich als Grenzbegriff.

Dieser Ausdruck gewinnt eine präcisere Bedeutung durch die Unterscheidung zwischen Grenze und Schranke. „Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb eines gewissen bestimmten Platzes angetroffen wird, und ihn einschliesst; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blosse Verneinungen, die eine Grösse afficiren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniss der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist." *) Mathematik und Naturwissenschaft haben

*) Prolegomena III, S. 126.

keine Grenzen; denn die Erweiterung der Einsichten geht bei ihnen ins Unendliche, aber sie haben Schranken; denn die Gegenstände bleiben immer Erscheinungen, und es ist keine Annäherung möglich zu dem, was als oberster Erklärungsgrund, was als Untergrund der Erscheinungen gedacht wird, „Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge . . . entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluss immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehören, und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann." *) Die Metaphysik aber führt auf Grenzen. Schranken sind blosse Negationen. In den Grenzen ist auch Positives. „Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der ausser einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniss, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, dass sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch Etwas, das ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniss, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniss der Grenze zukommt, sich blos auf das Verhältniss desjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt." **)

Es ist wohl zu beachten, dass diese Grenzbestimmung der Vernunft mit ausdrücklicher Beziehung auf Hume's Skepticismus angestellt wird. „Der Skepticismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen." ***)

*) Ib. S. 127.
**) Ib. S. 136—137.
***) Ib. S. 125.

Anfangs nur vor der Ueberschreitung des Erfahrungsgebrauchs warnend, zog er später diesen selbst in Zweifel. „Hiermit hat es nun wohl keine Noth!" aber der dadurch entstandenen Verwirrung soll die Grenzbestimmung abhelfen, und „allem Rückfall auf künftige Zeit" vorbeugen.

Auch in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft war diese Bedeutung der Grenze zum scharfen Ausdruck gekommen. Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntniss scheint „uns eine ebene Fläche zu sein, die ihren scheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang desselben befasst"*). Empirisch können wir denselben nicht erreichen, und doch gehen alle Fragen auf das, was „ausserhalb diesem Horizonte oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge." David Hume sei ein solcher Geograph der menschlichen Vernunft gewesen, der alle jene Fragen ausserhalb des Horizontes gewiesen habe „den er doch nicht bestimmen konnte." Dieses Verfahren nennt Kant „Censur der Vernunft." Kritik dagegen zeige nicht blos die Schranken, sondern bestimme die Grenzen. Der Skepticismus ist ein „Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen, und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können; aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kann nur in einer völligen Gewissheit angetroffen werden, es sei nun der Erkenntniss der Gegenstände selbst, oder der Grenzen, innerhalb deren alle unsere Erkenntniss von Gegenständen eingeschlossen ist". Desshalb vergleicht Kant die Vernunft nicht mit einer unbestimmten weit ausgebreiteten Ebene, „deren Schranken man nur so überhaupt erkennt," sondern mit einer Sphäre, „deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben lässt." Die Natur synthetischer Sätze a priori enthüllt nämlich das Centrum der Erfahrung in der transscendentalen Apperception, als dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile, deren Ausstrahlungen die einzelnen synthetischen Grundsätze

*) Kr. d. r. V. S. 504.

sind. Aus diesen Radien aber lässt sich die Begrenzung der Erfahrung bestimmen.

Durch diese schärfere Fassung des Begriffs der Grenze wird der transscendentale Werth des Ding an sich gewahrt, und dessen Bezeichnung als transscendentales Object gerechtfertigt. Angesichts der Frage, welcher Ueberschuss von der im Gesetz anscheinend allein herstellbaren Realität noch für ein Ding an sich übrig bleibe, begreifen wir, dass Kant an dem Ausdruck Object für den Grenzbegriff Anstoss nehmen mochte. „Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen; denn dieses bedeutet eben nur den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz andern Verstand als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge."*) Nach der den gesammten Apparat der Vernunftkritik beherrschenden Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand kann man das fragliche Verhältniss vielleicht dahin bezeichnen: dass die Sinnlichkeit unsere Erkenntniss einschränke, d. h. durch die Receptibilität für sogenannte Eindrücke, durch Modificationen unseres Bewusstseins bedingt sein lasse. Der sogenannte Verstand dagegen begrenzt die Sinnlichkeit, und damit die Erfahrung. Er giebt jener Receptibilität das entsprechende Correlat, den Untergrund. Dieses Fundament ist nicht objectiv gegeben; aber es ist die unvermeidliche Aufgabe der Vernunft; es ist die Bedeckung des Abgrundes, den die intelligible Zufälligkeit aufdeckt.

Und doch ist dieses Grenzding nicht Object im Sinne des Gesetzes. Denn dieses ist die Lösung der Aufgabe für den Calcül der empirischen Nothwendigkeit; jenes ist die ewig ungelöste und dennoch unabstellbare Aufgabe, der intelligibeln Zufälligkeit das tiefsinnige Zugeständniss der Kritik zu machen, um der jugendlichen Censur des Skepticismus nicht anheimzufallen.

---

*) Kritik der reinen Vernunft S. 240—241.

Beides ist somit nachgewiesen: Erstlich, das Ding an sich vollzieht die Begrenzung der Erfahrung, das ist, die „Beziehung auf Etwas, das selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muss“.*) Und ferner: es ist diese Aufgabe unerlässlich neben derjenigen Art von Ding an sich, welche das Gesetz als Ausdruck objectiver Realität bezeichnet. Das Gesetz selbst ist ein Ausdruck, ist eine Deutung des Ding an sich, aber innerhalb des Bannes der Erfahrung.

Erkennt man nun aber in solchem Zusammenhange die Aufstellung des Ding an sich als eine natürliche Folge jener systematischen Gedanken, so gilt es um so schärfer dessen eingedenk zu bleiben, dass das Ding an sich eine Consequenz der Bedingungen der Erfahrung ist. Das Ding an sich ist kein Absolutum, das den Verstand verleugnen könnte als seinen Ursprung, den Verstand, der auch der „Urheber der Natur“ ist. Als solches freilich wäre unstatthaft, auch nur es zu setzen; und es würde der transscendentalen Methode nicht genügen, die Beschreibung desselben zu vermeiden. Die Kategorie fordert es, die Kategorie schafft es nach ihrer durchgängigen Beziehung auf das sinnliche Datum der Anschauung.

Es wird von Kant immer nur der Zweifel ausgesprochen, ob, wenn wir die Sinnlichkeit nicht hätten, wenn die Kategorie, als Begriff von einem Gegenstande überhaupt, nicht auf die sinnliche Erscheinung nach dem transscendentalen Schema bezogen wäre, ob in diesem Falle ein Ding an sich gedacht würde: dass es ohne die synthetische Einheit undenkbar ist, daran ist kein Zweifel. Es ist unbekannt, „ob es in uns oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde“.**) „Indessen können wir die blos intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt.“***) Ohne den Begriff von einem Gegenstande überhaupt könnte auch die absonderliche Art von Gegenstand nicht gedacht werden, welche wir Ding

---

*) Prolegomena III, S. 138.
**) Kritik d. r. Vernunft S. 241.
***) Ib. S. 349.

an sich nennen, deren Bedeutung aber in der Begrenzung liegt. Es ist mithin nicht sowohl ein Gegenstand mehr, den wir durch diesen Begriff empfingen, sondern es ist die Punktreihe, in welche die Gegenstände der Erfahrung in deren Grenze auslaufen. Das Ding an sich bezeichnet nicht ein Object, sondern ein Hilfsmittel für die Erkenntniss der Objecte, ein Hilfsmittel, welches der synthetische Grundsatz, der Inbegriff der Naturgesetze, nicht zu bieten vermag, und nicht überflüssig macht.

In der Ausprägung dieses Werthes, eines methodischen Hilfsmittels für den Erfahrungsgebrauch, besteht die transscendentale Bedeutung des Ding an sich, die Bedeutung des Ding an sich als eines Grenzbegriffs.

Bevor jedoch dies nachgewiesen werden kann, muss dargethan werden, dass andere, angeblich objective Bedeutungen des Ding an sich haltlos sind.

Zweites Kapitel.

Die transscendenten Objecte der transscendentalen Ideen.

Die Vernunft hat mannigfache Auswege erdacht, nicht um dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit auszuweichen, sondern um die aus demselben emportauchende Forderung durch eine anscheinend objective Lösung zu beschwichtigen.

Wir versuchen die Arten des Ding an sich aus den Kantischen Unterscheidungen uns zu vergegenwärtigen, ohne die weiteren Kunstmittel zur Ableitung derselben vorläufig in Betracht zu ziehen.

Wenn die transscendentale Methode lehrt, die Dinge, deren Inbegriff wir als die materielle Welt denken, als Erscheinungen zu erkennen, das will sagen, den unvermeidlichen und selbstverständlichen Zusammenhang zu begreifen, in welchem die Objecte mit anschauend-denkenden Subjecten stehen, dann macht sich die Amphibolie der Reflexionsbegriffe doch wieder geltend, und was transscendental das Erste ist, die Form, wird zurückgedrängt gegen das Erste des dogmatischen Realismus, die Materie.

Unabhängig von der Form der Anschauung, und dieser subsistirend, fordert der Begriff von dem Gegenstande überhaupt einen Urgrund aller Gegenständlichkeit, ein Ding an sich der äusseren Erscheinungen, das Noumenon des Weltbegriffs.

Aber auch die inneren Erscheinungen fordern ihr transscendentales Object. Unser eigenes Subject, wie der innere Sinn es entfaltet, wie dieser allein es entfalten, wie nur dieser ihm Inhalt zubereiten kann in dem Wechsel seiner Vorstellungen, das Subject dieser inneren Anschauungen ist lediglich Erscheinung, ist gehaltlos, ist leer, ohne den Stoff, mit dem wir das Gemüth besetzen. Aber das Subject, der Inbegriff jener Vorstellungen, muss doch wohl mehr sein als lediglich die gedachte Summe jener wechselnden Geschehnisse, muss doch wohl ein Etwas sein, in welchem ist, was in uns erscheint, ein Etwas, dessen Fundament, dessen Reflex die innere Erscheinung ist! Dem transscendentalen Object $= x$ muss entsprechen das transscendentale Subject $= x$, wir mögen es „Ich oder Er oder Es“ *) nennen. Wie der Verstand seine Beziehung „zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung“ **) in einer abgegrenzten Welt-Totalität abschloss, so sucht die Beziehung des Begriffs vom Gegenstande überhaupt auf das Mannigfaltige im Subject ihr Ende und ihren Ruhepunkt in der Substanz der Seele. Dies ist die zweite Art des Ding an sich, das Ding an sich der inneren Erscheinungen, das Noumenon der rationalen Psychologie, des psychologischen Spiritualismus.

Endlich aber steht eine Beziehung der Kategorie auf Objecte offen, sofern dieselben gar nicht Erscheinungen sein sollen, sondern Selbstspiegelungen der Kategorie, „Gegenstände des Denkens überhaupt“. Diese Art von Gegenständen überhaupt sind eben nicht auf Anschauungen bezogen, sind Ausgeburten der Kategorie, bevor und ohne dass sie mit der formalen Bedingung des Sinnlichen in Einvernehmen gebracht sind. Diese Beziehung ergiebt ein Verhältniss zu „allen Dingen überhaupt,“ auch zu solchen, die nimmermehr Gegenstände der Erfahrung werden sollen. Das Ding an sich, in welche diese Beziehung mündet, wird bezeichnet durch das Wesen aller Wesen.

---

*) Kritik der reinen Vernunft S. 276.
**) Ib. S. 269.

Es mag darauf aufmerksam gemacht werden, dass auch in diesem Falle die Sinnlichkeit es ist, welche das Correlat des Ding an sich bildet. Obwohl das Noumenon der absoluten Realität das Erzeugniss einer Beziehung ist, welche lediglich in der Kategorie, in dem Gedanken eines Gegenstandes überhaupt entspringt, mit Ablehnung der Einschränkung auf den empirischen Gegenstand, obwohl es nur den Urgrund alles Denkbaren bezeichnet, so ist es dennoch das Gegenbild des Sinnlichen, welches auch diesem Urwesen den Typus des Daseins verleiht. Und so erklären sich aus diesem unabwendlichen Grundverhältniss zum Sinnlichen, welches selbst bei diesem Noumenon statthat, die mannigfachen Verflechtungen und Kreuzungen desselben mit kosmischen Elementen; und auch die historisch bedeutsamste Erscheinung, die, in mancher Beziehung wenigstens als solche anzuerkennende, Steigerung des Monotheismus zum Pantheismus, wird aus diesem ursprünglichen Verhältniss durchsichtig.

Das sind die drei Objecte, welche nur metaphorisch den Namen des Objects tragen, die drei Ausdrücke des Ding an sich. Kant gebraucht diese Bezeichnungsweise nicht*), und noch weniger die folgende, unter welcher wir jene drei Ueberbegriffe veranschaulichen wollen: die Welt ist das Ding an sich der äussern Erscheinung; die Seele das Ding an sich der innern Erscheinung; Gott ist das Ding an sich alles Denkens überhaupt. Alle drei sind jedoch nicht blosse Formulirungen der in dem Ding an sich ausgedrückten Aufgabe, sondern Lösungsversuche derselben. Es ist desshalb nicht unbedenklich, von drei Arten des Ding an sich zu reden. Wir meinen drei Versuchsarten, in einer absoluten Objectivirung derjenigen Forderung zu genügen, welche der Terminus des Ding an sich formulirt.

Alle drei sind Anwendungen der Kategorie, als des Begriffs vom Gegenstande überhaupt; Anwendungen aber, welche bis an die Grenze der Anwendbarkeit sich erstrecken, also nur einen

---

*) An einer Stelle jedoch findet sich eine ähnliche Wendung. In den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre heisst es: „Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muss, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.“ (S. W. IX, S. 150.)

Grenzwerth bezeichnen. Es sind Erweiterungen des legitimen Gebrauchs der Kategorien. Und solche erweiterte Kategorien nennt Kant: transscendentale Ideen.

Nach der alten Vorstellung von der Bedeutung des Transscendentalen würde man den negativen Sinn dieser Bestimmung im Adjectiv sehen; er liegt jedoch in der Bedeutung der Idee. Die Idee oder der Vernunftbegriff ist ein Begriff aus Notionen, aus reinen, lediglich im Verstande entspringenden Begriffen, „der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt" *). Zu diesem Uebersteigen treibt die Rastlosigkeit der synthetischen Einheit, nicht allein in dem causalen Regress, obwohl es bei diesem am deutlichsten wird. Es führen alle diejenigen Kategorien auf eine solche unendliche Reihe, deren Bedeutung der Ausdruck einer Relation ist. Wird jedoch die Fundamental-Relation zum Sinnlichen aufgegeben, die Schematisirung, der Boden der Anschauung, dann geht das Recht verloren, den Verhältnissbegriff, die „Analogie" der Substanz zu erdenken. Denn die Beharrlichkeit, das Hauptmoment der Substanz, kann nur aus dem Anschaubaren zum Behufe der Erfahrung ermittelt werden. Wo diese überstiegen ist, kann die Möglichkeit der Substanz nicht anfangen. Man denke, wie durch diesen Substanzbegriff aller Cartesianismus getroffen wird, auch im Pantheismus.

A. Die Gottesidee.

Am augenfälligsten wird diese heterotopische Erweiterung des Substanzbegriffs im Ideal der Vernunft. Das Ideal der Vernunft ist der Inbegriff aller Möglichkeit, welcher als die Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges, als die Materie zu aller Möglichkeit gedacht wird. Die durchgängige Bestimmung macht das Ding erst zum Ding: nach dem Grundsatz derselben muss jedem Ding von allen möglichen Prädicaten der Dinge eines zukommen; es wird also die gesammte Möglichkeit gedacht, und ein Verhältniss zu dieser bestimmt. Der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung ist mithin von dem Grundsatze der Bestimmbarkeit unterschieden, wie der Satz des Widerspruchs von dem obersten synthetischen Grundsatze. Der Satz der Bestimmbarkeit schliesst nur unter den contradictorischen Bestimmungen die eine von beiden aus; der Satz

*) Kritik der reinen Vernunft S. 261.

der durchgängigen Bestimmung schliesst unter allen möglichen Bestimmungen mindestens eine ein. Die Bestimmbarkeit betrifft den Begriff; die Bestimmung macht das Ding; jene ist der Allgemeinheit des logischen Grundsatzes von der Ausschliessung des Dritten, diese der Allheit oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate untergeordnet. Diese Allheit, dieser Inbegriff ist das Ideal, das ist, die Idee nicht bloss *in concreto*, sondern *in individuo*. Jener Inbegriff der Realitäten ist das *ens realissimum*, als die oberste und vollständige materiale Bedingung zur Möglichkeit eines jeglichen Existirenden. Es ist dies „das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist" *). Nur in diesem einzigen Falle ist der Begriff eines Individuums durchgängig bestimmt. Dieses Substrat aller Realität, als dessen Einschränkungen man versucht werden könnte die Dinge aufzufassen, gleichwie alle Figuren nur den unendlichen Raum einschränken, bleibt nun aber, als Individuum einmal gedacht, nicht der Inbegriff der Möglichkeiten; es wird zum Grunde derselben; es wird hypostasirt zum Urwesen, zum höchsten Wesen, zum Wesen aller Wesen.

Der Schritt zur Hypostase geht von der Realisirung aus. War aber auch nur diese statthaft? Ist der Inbegriff aller Möglichkeit ein Object, und nicht vielmehr ein blosser Begriff, die Vorstellung eines Individuums? Der Versuch, jene Allheit der Realität als objectiv in einem Dinge gegeben zu denken, „ist eine blosse Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisiren, wozu wir keine Befugniss haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfliessen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen und darauf nicht den mindesten Einfluss haben" **). Auf die durchgängige Bestimmung der Dinge hat allerdings dieses hypostasirte Realitäts-Individuum keinen Einfluss; denn die Dinge liegen sämmtlich in der „einigen allbefassenden Erfahrung"; jener Inbegriff aller Realität aber wird durch eine transscendentale Subreption an die „Spitze der Möglichkeit aller

*) Ib. S. 396.
**) Ib. S. 398.

Dinge“ gestellt, damit aber an die Grenze der Erfahrung; und was sich als Ding an dieser Grenze behaupten will, was mehr denn Grenzbegriff sein will, das steht jenseit des Bezirkes möglicher Erfahrung.

Es ist nun mit allem Nachdruck hier hervorzuheben, dass in der Zerstörung dieses dialektischen Scheines Kant nicht nur das kritische Argument betont: es seien eben doch nur subjective Bedingungen des Erkennens, welche zu objectiven der unerkennbaren Dinge umgestempelt würden. Man bezeichnet das Sein als *copula* in einem analytischen Urtheil, und giebt ihm die Bedeutung von Dasein für einen synthetischen, für einen Erfahrungssatz! Neben dem ontologischen jedoch wird auch das kosmologische Beweisverfahren abgewiesen; man schliesst von dem Zufälligen aller sinnlichen Existenz auf ein Unbedingt-Nothwendiges, — vergisst aber, dass ohne Bedingung „kein Begriff einer Nothwendigkeit stattfinden kann“ *). Diese unbedingte Nothwendigkeit ist, als der letzte Träger aller Dinge, „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“. Haller's Ewigkeit „misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht“. Man kann den Gedanken nicht ertragen, obzwar man sich desselben nicht erwehren kann, dass ein Wesen „gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; ausser mir ist nichts, ohne das, was bloss durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns“ **). Man könnte meinen, es sei dies der Gedanke der intelligibeln Zufälligkeit, welchem das Ding an sich überhaupt begegnet. Das Ideal der Vernunft jedoch wird durch diese Unvermeidlichkeit nicht gedeckt. Das transscendentale Object bleibt uns unerforschlich, „obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforschlich heissen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als die Bedürfniss der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden“ ***). Als Ideal der Vernunft ist es nicht als Gegenstand gegeben, also auch als solcher nicht

*) Ib. S. 416.
**) Ib. S. 417.
***) Ib. S. 418.

unerforschlich; sondern als blosse Idee muss es seine Auflösung finden in der Natur der Vernunft, in der es seinen Sitz hat.

Man sieht, wie scharf hier die Ausgestaltung und versuchte Beschwichtigung jenes in dem Ding an sich gegebenen Bedürfnisses unterschieden wird von dem Ding an sich. Dieses ist unvermeidlich gegeben, wenngleich in einem andern Sinne, als das Wort von den Gegenständen der Erfahrung gilt, nämlich als Aufgabe gegeben; das Ideal hingegen ist ein Versuch, jenem nicht eingesehenen, aber als Aufgabe gegebenen Dinge in einem Urdinge einen Grund, eine Lösung zu geben; ein Versuch also, ein Vernunftbedürfniss zu befriedigen. Es muss daher befriedigen, oder es hat keine Existenzberechtigung. Wir sind aber nicht mehr befriedigt, wenn wir nunmehr jenes Ideal sich selbst fragen lassen, was wir vorher die Dinge in ihrer gesammten Bedingtheit fragen mussten.

Alle Hoffnung auf eine Moral-Theologie scheint endlich damit zerstört zu sein, dass auch der physiko-theologische Beweis illusorisch gemacht wird; dieser fällt sogar von der Höhe einer transscendentalen Aufgabe herab; denn er würde immer nur den Weltbaumeister, aber nicht den Weltschöpfer beweisen. Denn der Schluss von der Zweckmässigkeit der Natureinrichtung auf die Zufälligkeit derselben, würde, aus der Analogie menschlicher Kunst geschlossen, nur auf die Zufälligkeit der Form, nicht der Materie, der Substanz in der Welt gehen, also nicht das transscendentale Object berühren, nicht dessen Unbegreiflichkeit auslegen. Ohnehin scheint der Grund der Dinge wenig in seiner Tiefe gegriffen, wenn er in dem Uhrmacher und dem Schiffsbaumeister seines Gleichen hat.

So ist denn nachgewiesen, dass alle Versuche, die Gottesidee zu objectiviren, ein transscendentes Object ergeben. Es ist nicht weniger bewiesen; aber auch nicht mehr! Und wer das Realitäts-Individuum gerade eben transscendent, jenseit aller Erfahrung zu einem gewissen Behufe denken will, wenngleich nicht erkennen, dem bleibt es dort unangefochten und, soweit es nicht Erkenntniss sein will, unanfechtbar. Denn jenseit der Erfahrung reicht die transscendentale Methode und der kritische Spruch nicht. Wenn daher in anderer Absicht, als einer streng theoretischen, die Erfahrung bestimmenden und erklärenden, jene Idee zu einem etwaigen nicht unmittelbar theoretischen Behufe, sofern derselbe nur im Interesse der Erfahrung

liegt, verwendet werden sollte, so hat die transscendentale Kritik ihre Einrede erschöpft, wenngleich ihre Befugniss nicht erledigt. Denn über die Art und Richtung jenes etwaigen Behufes wird sie, nachdem sie denselben eingeräumt, ihre kritischen Normen mit der Einschränkung auf das Interesse der Erfahrung geltend machen. Wir bleiben vorerst noch bei dem Nachweis des dialektischen Scheins in der Objectivirung der Ideen. Wiefern ein solcher dem Interesse der Erfahrung dienender Gebrauch der Gottesidee der Ethik von Nutzen werden kann, wird in andrem Zusammenhange zu prüfen sein.

Schwieriger ist es ausgefallen, den dialektischen Schein in Betreff der psychologischen und der kosmologischen Idee zu zerstreuen. Denn beide gehen von der Erfahrung aus, während bei der theologischen, da wo sie in ihrer Tiefe gefasst wird, gar nicht von den Erscheinungen aus die Idealisirung erfolgt. Jene aber wollen den Erscheinungen ihr Ding an sich auslegen.

B. Die Seelenidee.

Was zunächst die psychologische Idee betrifft, so könnte man meinen, man dürfe und man wolle für die Realität des Ich sich auf die Erfahrung berufen. So sehr scheint all unser Erfahren mit jenem Selbstbewusstsein verwachsen, durch das es als sein „Vehikel“ bedingt ist, dass man es für einen Gegenstand der Erfahrung ansehen zu dürfen glauben kann. Was ist denn in einem höheren Grade Gegenstand der Erfahrung? Etwa die Materie? Diese selbst ist ja aber nur „eine Art Vorstellung“, also nur eine Modification meines Selbstbewusstseins, eine Ausstrahlung meines Ich. Kant hat mit gleicher Entschiedenheit in der zweiten wie in der ersten Ausgabe auf die tiefsinnige Consequenz des kritischen Idealismus hingewiesen: dass die Frage von der Gemeinschaft der Seele mit der Materie eine „selbstgemachte Schwierigkeit“ sei. Das transscendentale Subject $= x$ und das transscendentale Object $= x$ sind, wie von gleichem Erkenntniss-, so auch von gleichem Sachwerth. Das Letztere kennen wir durch die Erscheinungen des sogenannten äusseren Sinnes, mithin seine äusseren Accidentien, seine Aeusserungen; das Erstere erscheint uns vermöge des sogenannten inneren Sinnes, nicht unter räumlichen Bewegungen, sondern in zeitlichen Vorgängen. Ob aber diese Vorstellungen mit jenen Bewegungen nicht demselben Etwas angehören, das dieser beiden

Erscheinungsformen identisches „Ich oder Er oder Es" ist, diese Einsicht kann nur ein Paralogismus der Idealität verdunkeln. Also ist das Ich, die Einheit des Bewusstseins der Angelpunkt, um den sich nicht blos das innere Geschehen, sondern auch alle Welt der Materie dreht.

In diesem Sinne hat Fichte den transscendentalen Gedanken verstanden, und den empirischen Realismus desselben vereitelt. „Man hat nicht die leiseste Ahndung, wovon bei der transscendentalen Philosophie, und ganz eigentlich bei Kant die Rede sey, wenn man glaubt, dass beim Anschauen es ausser dem Anschauenden und der Anschauung noch ein Ding, etwa einen Stoff gebe, auf welchen die Anschauung gehe, wie etwa der gemeine Menschenverstand das leibliche Sehen zu denken pflegt. Durch das Anschauen selbst, und lediglich dadurch entsteht das Angeschaute; das Ich geht in sich selbst zurück; und diese Handlung giebt Anschauung und Angeschautes zugleich; die Vernunft (das Ich) ist in der Anschauung keineswegs leidend, sondern absolut thätig; sie ist in ihr productive Einbildungskraft. Es wird durch das Schauen etwas hingeworfen, etwa, wenn man ein Gleichniss will, wie der Maler aus seinem Auge die vollendete Gestalt auf die Fläche hinwirft, gleichsam hinsieht, ehe die langsamere Hand ihre Umrisse nachmachen kann." *)

Auf dieses Gleichniss hat schon Glaukon im zehnten Buch der platonischen Republik geantwortet. **) Auf die Frage des Sokrates nämlich, ob nicht auch der Maler ein Bettgestell macht, antwortet Jener: Ja, aber ein scheinbares (φαινομένην)! Und daher ist auch der Maler nur ein Nachahmer, nicht ein Demiurg, geschweige ein Phyturg! Das productive Ich, würde Glaukon sagen, ahmt in jener „vollendeten Gestalt" nur die „Fläche" nach, auf welche der Maler sie hinwirft, „hinsieht"; welche productive Einbildungskraft aber hat in einer ursprünglichen nothwendigen Handlung jene Fläche erzeugt? Fichte freilich würde in solcher Frage nur den verstockten Kantianer erkennen, der nie begriffen habe, woher „das Mannigfaltige der Anschauung" bei Kant komme. Indessen vermeinen wir dies genau und durchsichtig aus der Kantischen Methode ermittelt zu haben, aus dem obersten Kriterium der

*) Grundlage des Naturrechts S. W. Band III, S. 57.
**) p. 596 E; 597 E.

Realität, welches nicht „das Gefühl" des Ich ist, „etwas so darstellen zu müssen, wie es dargestellt wird" *). Bei Fichte besteht die transsscendentale Deduction ausschliesslich in der Ableitung aus dem Selbstbewusstsein. Der Nachweis eines Begriffs als Bedingung des Selbstbewusstseins ist die Deduction desselben. Bei Kant hingegen ist die Deduction die Ableitung aus den Bedingungen der Erfahrung; und zu diesen gehört neben der Einheit des Selbstbewusstseins das Mannigfaltige der Anschauung.

Wenn daher oben gefragt wurde: das Ich sei ja wohl Gegenstand der Erfahrung, nicht minder als die Materie, so gilt dies füglich von dem Ich, als der Erscheinung des inneren Sinnes, dessen Mannigfaltiges mithin gegeben sein muss. Aber dieses Ich ist ein fliessendes, in dem bunten Wechsel der inneren Vorstellungen als deren wandelnde Summe gedachtes. Dieses Ich ist nicht Substanz; dazu fehlt ihm die Hauptsache, die Beharrlichkeit. Dieses Ich ist nicht einfach, wie Nichts in der Erfahrung einfach ist. Es setzt sich vielmehr aus der unendlichen Variabilität der Klarheitsgrade des Bewusstseins zusammen. Dieses Ich ist drittens nicht identische Person, obschon es eine gewisse Summe von inneren Vorgängen als sein Eigenthum zu recognosciren vermag. Man kann auf dieses Ich eine mechanische Analogie anwenden. Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stösst, theilt derselben ihre ganze Bewegung, also ihren ganzen phoronomischen Zustand mit. So kann man sich jenes Ich bestehend denken aus einer Reihe von etwelchen Substanzen, deren die eine der andern Vorstellungen sammt deren Bewusstsein einflösst. „Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst sein, weil jene zusammt dem Bewusstsein in sie übertragen worden, und demunerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein" **). Der Paralogismus der Idealität endlich ist schon oben berührt. Das Ich des inneren Sinnes ist ebensosehr erschlossen, wie der Gegenstand des äusseren Sinnes. Also ist das *cogito* entweder eine Tautologie, oder ein *sophisma figurae dictionis*; denn die *substantia cogitans* ist nicht im innern Sinne gegeben.

---

*) Grundlage des Naturrechts S. W. III, S. 3.

**) Kritik der reinen Vernunft S. 595.

Wenden wir uns hingegen von diesem Ich ab, welches, als Erscheinung des inneren Sinnes, dasjenige nimmer gewährleisten kann, was das Ding an sich der inneren Erscheinungen aufklären soll. Suchen wir jenes Ding an sich, abgezogen von aller Erfahrung, in derjenigen Bedingung derselben, welche wir als die transscendentale Einheit des Bewusstseins kennen. Es könnte scheinen, als ob die rationale Psychologie, welche sich auf ein reines, aller empirischen Bestimmungen lediges Ich bezieht, damit die transscendentale Apperception zu ihrem Object habe: wie klar und streng Kant das sogenannte Rationale von dem Transscendentalen unterscheidet, darauf mag nebenher aufmerksam gemacht werden.

Die Einheit des Bewusstseins ist derjenige Begriff in der Kantischen Terminologie, der am leichtesten das Verständniss des transscendentalen Idealismus eröffnet, zugleich aber auch am empfindlichsten das Verständniss der transscendentalen Methode gefährdet. Es ist eben derjenige Begriff, welcher die Dinge am offenbarsten als Vorstellungen kennzeichnet, zugleich aber auch derjenige, an welchem die Vermischung des Transscendentalen mit dem Metaphysischen am ausdrücklichsten zu Tage liegt; das *a priori* erscheint in diesem Grundbegriffe nicht sowohl als Bedingung der Erfahrung, sondern vielmehr als Grundlage unserer Organisation; und sofern auf die Einheit des Bewusstseins alle Deduction zurückgeht, hat es den Anschein, als ob auf ein psychologisches Factum die Deduction gegründet würde.

Diesen Schein hat Kant, wie er in der Vorrede zur ersten Ausgabe es ausspricht, als einen möglichen empfunden. Er unterscheidet demgemäss die Deduction in Bezug auf die objective Gültigkeit der Begriffe, von der Deduction „in subjectiver Beziehung“ von der „subjectiven Deduction“ *). In dieser Richtung ist die Umarbeitung der transscendentalen Deduction in der zweiten Ausgabe erfolgt. Es kann scheinen, als wäre dieser Terminus eine Art von Hypothese zur Auflösung des Problems von der Möglichkeit des Bewusstseins, von dem Wesen der Bewusstheit. Dieses Problem wird hingegen so wenig im metaphysischen Sinne gelöst, dass es vielmehr im transscendentalen abgewiesen wird. Wie Bewusstsein zu Stande kommt,

*) Kritik der r. Vernunft S. 9, 10.

solle und könne nicht anders erklärt werden, als dass wir die erforschbaren Erscheinungen bis zu jenem transscendentalen Etwas hin verfolgen, „unsere Seele am Leitfaden der Erfahrung studiren"*). Man muss begreifen lernen, dass nicht gefragt werden dürfe: Wie kommt Einheit des Bewusstseins in dem menschlichen Organismus, gleichsam in der menschlichen Materie zu Stande? Die analoge Frage stellt auch die Mechanik nicht: Wie kommt die Fallbewegung zu Stande? Diese Frage bedeutet dort nicht, wesshalb hat der Körper überhaupt Bewegungsimpulse? sondern: in welchem regelmässigen Verhältniss stehen die Fallräume zu den Fallzeiten? Das Wunder aber, dass sich Körper überhaupt bewegen, dass sie den sonderbaren Trieb haben zu fallen, bleibt unerforscht und unbefragt.

Wie dort complicirte Bewegungserscheinungen der Materie das Object der Bewegungslehre bilden, so ist hier die Einheit des Bewusstseins nicht im Polypen zu denken, der sich im Schmerze krümmt, und auch nicht im Weisen, der sinnend die Cirkel entwirft; sondern in der gegebenen Erfahrung, deren Möglichkeit aus ihren Bedingungen constituirt werden soll. Die Einheit des Bewusstseins, heisst es in der zweiten Bearbeitung der Paralogismen in einem Zwischensatze, „erkennen wir nur dadurch, dass wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen."**) Sonst erkennen wir sie gar nicht, obschon sie uns auch sonst unentbehrlich sein mag. Die Einheit des Bewusstseins ist, als transscendentale Apperception, Bedingung der Erfahrung.

Aber als Bedingung der Erfahrung bedeutet die Einheit des Bewusstseins nicht die Einigkeit des persönlichen Empfindens, und nichts dergleichen, sondern: das Grundgesetz der Erfahrung. Sie ist lediglich der Ausdruck der Gesetzmässigkeit innerhalb einer einigen allbefassenden Erfahrung. Wie die Einheit des Bewusstseins für die Logik den Begriff bedeutet, so bedeutet sie für die Erkenntnisstheorie das Gesetz. Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile ist daher der Satz der transscendentalen Apperception. Die Erscheinungen müssen, um den Werth objectiver Realität, objectiver Geltung zu erlangen, unter Gesetzen stehen, als ein-

*) Kritik der r. Vernunft S. 606.

**) Ib. S. 285.

zelne Fälle Gesetze ausdrücken — das ist die Bedeutung der transscendentalen Apperception, der Einheit des Bewusstseins als einer transscendentalen Bedingung. Ihr Verhältniss zu den Kategorien ist daher das Verhältniss der Gattung zu den Arten. Jene sind die Regeln, deren allgemeinen Charakter die Apperception bezeichnet: dass sie nämlich transscendentale Gesetze sind, nicht besondere, den Erfahrungen abgefragte, empirische Gesetze.

Aus dieser Bedeutung der Einheit des Bewusstseins ergiebt sich ihr Beitrag zur Lösung der Frage nach der Realität des Objectes unserer Erscheinungen, der äusseren, wie der inneren. Die Apperception besagt nur: wenn Erscheinungen Realität, Giltigkeit, Gewissheit haben sollen, so muss dieselbe ihnen in einer Gesetzmässigkeit bestehen. Es muss also Etwas gegeben sein, an dem Kategorien sich bethätigen, Gesetze sich vollziehen! Dies ist das Mannigfaltige der Anschauung, welches mithin ebensosehr Bedingung der Erfahrung ist, wie die Apperception mit ihren Kategorien. Das ist die Bedingung der Sinnlichkeit neben der Bedingung des sogenannten Verstandes, d. h. der Beziehung, der gemäss den Kategorien bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. „Object ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“*) Der Begriff ist die Kategorie, das Mannigfaltige ist der Sinn, die Vereinigung bezeichnet die Apperception. „Die transscendentale Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt wird.“**) In diesen prägnanten einander entsprechenden Sätzen formulirte die zweite Bearbeitung der Deduction die Apperception als transscendentalen Grundsatz, die Einheit des Selbstbewusstseins als eine objective.

Indessen verlautet bei dieser Art von Objectivität Nichts von einer hinter den Erscheinungen vorhandenen Einheit eines Seelenobjectes. Die Objectivirung vollzieht sich vielmehr an dem Mannigfaltigen der Anschauung vermöge und gemäss der

---

*) Ib. S. 118.
**) Ib. S. 120.

Kategorie in der Einheit, zu der Einheit des Bewusstseins, zu der Realität, zu der Gewissheit einer Erkenntniss.

Handelt es sich nun um innere Erscheinungen, so springt im Zusammenhang dieses kritischen Apparates die Bedeutung des inneren Sinnes in die Augen: er benimmt dem Selbstbewusstsein den Muth der productiven Einbildung. „So wie zum Erkenntnisse eines von mir verschiedenen Objects, ausser dem Denken eines Objects überhaupt (in der Kategorie), ich doch noch einer Anschauung bedarf, . . . so bedarf ich auch zum Erkenntnisse meiner selbst ausser dem Bewusstsein, oder ausser dem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir . . .; und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den innern Sinn nennt, unterworfen"*). Wo diese einschränkende Bedingung verleugnet wird, da entsteht der dialektische Schein eines falschen Objectes, eines Gegenstandes des Bewusstseins, welcher nicht Gegenstand des innern Sinnes ist. Da entsteht der Paralogismus der rationalen Psychologie, die Hypostasirung der Seelenidee.

Das Ich soll Substanz sein. Von welcher Art ist jedoch die Beharrlichkeit, die jenes Ich behauptet? Es ist die Beständigkeit des logischen Subjects des Denkens, die für das reale Subject der Inhärenz ausgegeben wird. Da die rationale Psychologie den Gegenstand des inneren Sinnes ablehnt, so fehlt ihr der Boden, auf dem eine Substanz sich realisiren kann.

Das Ich soll einfach sein. Allerdings kann ein Vers als mein Gedanke nicht bestehen, wenn seine einzelnen Wörter unter verschiedene Wesen vertheilt sind. So nämlich sind wir genöthigt, auf Grund unseres eigenen Bewusstseins den Sachverhalt zu denken. Die Bewegung eines Körpers kann die vereinigte Bewegung aller seiner Theile sein; aber unser Ich können wir uns nicht als getheilt denken. Nur Schade, dass wir diese subjective Nöthigung nicht zu einer objectiven Erkenntniss machen können, schon aus dem einfachen Grunde, weil uns dazu das Mannigfaltige der Anschauung fehlt, dessen wir uns begeben haben. Die „arme", „inhaltlose" Vorstellung

*) Ib. S. 131.

des Ich, ein Begriff ohne Gegenstand, kann nicht ein einfaches Object bedeuten dürfen. „Also ist der berühmte psychologische Beweis lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigirt, gegründet .... Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjects selbst" *). Jenes Ich, anstatt der Gegenstand des innern Sinnes zu sein, drückt nur „die Beziehung der Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben" **) aus. Es bezeichnet lediglich „die blosse subjective Form aller unserer Begriffe," die „blosse Form des Zusammenhanges der Vorstellungen". Durch eine „Subreption des hypostasirten Bewusstseins" wird die Einheit in der Synthesis der Gedanken zur Einheit im Subjecte dieser Gedanken ***). „Es wäre auch wunderbar, wenn wir das, was sonst so viele Anstalt erfordert, um in dem, was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sei, noch mehr, ob diese auch einfach sein könne (wie bei den Theilen der Materie), hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung gegeben würde" †).

Das Interesse an der Einfachheit der Seelensubstanz beruht nicht allein in der Frage von der Incorruptibilität derselben; es macht sich auch für die Erklärung der psychischen Vorgänge geltend, noch heute wird dieser Gedanke zu solchem Behufe herangezogen. Kant aber sagt: „Nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie, uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, zu enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständniss, dass es damit bei uns zu Ende gehe." Ebenso auch ist die Frage von der Einfachheit der Seele für eine Psychologie, welche „Physiologie des innern Sinnes" sein will, nicht vorhanden. „Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein" ††). Dieses scheinbare

---

*) Ib. S. 590.
**) Prolegomena III, S. 103.
***) Kritik d. r. V. S. 617.
†) Ib. S. 279.
††) Prolegomena III, S. 99.

Interesse der Erfahrung kommt mithin dem Spiritualismus keineswegs zu Gute.

Neben der Immaterialität und der Incorruptibilität behauptet der Spiritualismus die Personalität der Seele. Indessen ist die logische Identität des Bewusstseins, auf welcher die Personalität fusst, nur eine „formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects" *). Die als transscendentale Bedingung nothwendige Einheit des Bewusstseins spiegelt uns mithin „eine ununterbrochene Fortdauer des Subjects aus dem blossen Begriffe des identischen Selbst" vor. Eine solche Identität der Person bedeutet jedoch auch für dieses Leben, für die empirische Psychologie, die Einheit der Apperception nicht.

Endlich enthüllt sich der Paralogismus der rationalen Psychologie in einer Weltansicht, der zufolge die Seele, verschieden von der Materie, das Princip des Lebens derselben, die Animalität bezeichnen solle. Wir haben jedoch schon hervorgehoben, dass dieses Bollwerk des dogmatischen, des empirischen Idealismus, des Pneumatismus, durch den kritischen Dualismus entsetzt wird. „Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht" **). „Die Materie, deren Gemeinschaft so grosses Bedenken erregt, ist nichts Anderes, als eine blosse Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äusseren Sinn nennt" ***). Aber wir sollten bedenken, „dass die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, sondern blos die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei" †). Also sind die Materie und ihre Bewegung — Vorstellungen, die angeblich einzige Wirkungsart der Seele! Die Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und des Ausgedehnten muss demnach dahin formulirt werden: wie unter unseren Vorstellungen diejenigen, welche wir äussere nennen, uns Gegenstände ausser uns vor-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 595.

**) Ib. S. 604.

***) Ib. S. 607.

†) Ib. S. 608.

stellig machen können. Auf diese Frage aber giebt die transscendentale Deduction innerhalb ihrer Grenzen Antwort; überschreitet man jedoch diese Grenze, alsdann lautet die Frage: wie in einem denkenden Subject überhaupt äussere Anschauung möglich sei? „Auf diese Frage ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unsers Wissens niemals ausfüllen“ *). Die rationale Psychologie füllt diese Lücke aus: durch Paralogismen. Indem nämlich der Obersatz von einer Kategorie gilt, erweitert dieselbe der Untersatz, welcher sie auf ein empirisches Object anwenden will, das in der Erfahrung nicht gegeben ist. Die Idee der Seele wird damit zu einem transscendenten Objecte.

C. Die Weltidee.

Das Ding an sich der äusseren Erscheinungen ist die Veste des dogmatischen Realismus. Jedes Ding ist ihm eine Theilerscheinung des absoluten All, der Welt. Es ist das unmittelbarste Ergebniss des kritischen Idealismus, das Weltall zur Weltidee zu machen. Für den empirischen Realismus giebt es nur soviel Realität, nur soviel Welt, als es Erfahrung giebt. Sein Weltall coincidirt mit dem Ganzen der Erfahrung. Der *mundus sensibilis* ist in solchem Grade ein Phänomenon, dass es fraglich erscheint, welchem Bedürfniss nach einem *mundus intelligibilis* diese Weltidee entsprechen mag, welche Seite des Ding an sich sie auslege, nach welcher Richtung sie das allgemeine Räthsel der intelligibeln Zufälligkeit zu lösen geartet sei. Was bleibt der Weltidee zur Lösung dieses allgemeinen Räthsels übrig, wenn die Gottesidee die Materie der gesammten Möglichkeit versinnlicht, wenn die Seelenidee die allgemeine Forderung der Gesetzmässigkeit der Erscheinungen darstellt?

Die Weltidee soll nichts Anderes ausdrücken, als was der Weltbegriff, seines dogmatischen Charakters entledigt, bedeuten kann: die Unendlichkeit, die Schrankenlosigkeit des Naturerkennens, einen *potentialiter* unendlichen Regressus *in antecedentia.* In dieser Bedeutung besteht ihr einschränkender, polemischer Charakter; in derselben auch ihr positiver Werth.

Die Weltidee zerfällt in zwei Arten kosmologischer Ideen.

---

*) Ib. S. 612.

Die eine befasst die Weltbegriffe in engerer Bedeutung, die andere die transscendenten Naturbegriffe. Die ersteren, die mathematischen Weltbegriffe betreffen die Frage des absoluten All der Grösse und der Theilung, ob es einen Weltanfang und eine Weltgrenze gebe, oder nicht, ob die Theilung zu einem Einfachen führe, oder nicht. Die dynamischen transscendenten Naturbegriffe betreffen die Frage der absoluten Vollständigkeit der Abstammung, der Entstehung einer Erscheinung, ob durch Freiheit, ob lediglich nach Naturgesetzen, und damit zusammenhängend die Frage von der Bedingung des Daseins überhaupt, ob die Welt, sei es in sich, sei es über sich, ein unbedingt Nothwendiges habe, oder ob sie in sich und ausser sich eine Nothwendigkeit ausschliesse, welche durch keine Bedingung geregelt ist.

Die Rücksicht, in welcher wir hier die Ergebnisse der Erfahrungslehre darlegen, versagt ein Verweilen bei der ersteren Art der kosmologischen Ideen. Der eine Punkt, der für die Ethik von Interesse sein könnte, ob es etwa im denkenden Selbst ein Einfaches gebe, ist bereits erledigt. Die transscendenten Naturbegriffe aber sind das eigentliche Gebiet, auf dem die ethischen Probleme sich bewegen. Die zweite der dynamischen Ideen ist ebenfalls ihrem ethischen Interesse nach bereits gewürdigt. Die äusseren Erscheinungen ihres Theils führen auf dieselbe Erweiterung, welche als Inbegriff der gesammten Möglichkeit zum Ideal wird. Und was der kosmologische Beweis zu leisten vermochte, wird durch die kosmologische Thesis nicht überboten. Es bleibt allein die Frage der Freiheit oder der durchgängigen Naturnothwendigkeit übrig, als kosmologisches Problem, dessen Lösung für die Ethik entscheidend, für den Anfang derselben bestimmend ist.

Einer der nächsten Abschnitte wird diese Frage besonders erörtern. Hier soll nur auf die Bedeutung hingewiesen werden, welche das Noumenon der Welt für den transscendentalen Idealismus hat.

Die kritische Bedeutung der kosmologischen Ideen besteht zunächst darin, dass sie die Vernunft in einen Widerstreit ihrer logischen Mittel verwickelt. Von allen vier kosmologischen Thesen und Antithesen lässt sich ein gleich zwingender Beweis erbringen. Während bei den früheren Ideen ein simpler Paralogismus und ein offenbares Ideal sich ergab, entsteht hier eine

Antinomie der Vernunft. Also muss es mit der Welt sich verhalten, wie mit dem viereckigen Zirkel, von dem man sowohl beweisen kann, dass er rund ist, wie dass er nicht rund ist. Die Welt wird zu einem logischen Unding. Die Antinomie ist ein indirecter Beweis für die Idealität der Erscheinungen. Die Welt wird aufgelöst in Reihen der Synthesis.

Neben diesem vornehmlich negativen Ergebniss hat nun aber die Antinomie zugleich den positiven Werth, die gediegene Bedeutung des Ding an sich, wenn nicht zu zeigen, so doch vorzubereiten, offen zu machen. Bestände die Forderung, die Aufgabe des Ding an sich nicht, so wären These und Antithese gleichmässig abzuweisen, bei den Welt- wie bei den Naturbegriffen. Bei ersteren ist dies der kritische Spruch. Denn die mathematischen Begriffe fordern Gleichartigkeit des im Begriffe der Grösse Verknüpften. Die Antinomien derselben bestehen aber gerade darin, dass die Erscheinung und das Ding an sich in einem Begriffe vereinbar dargestellt werden. Desshalb sind beide Behauptungen, die in dieser Amphibolie begriffen sind, falsch.

Die dynamischen, das Dasein betreffenden Begriffe erfordern dagegen keine Gleichartigkeit. Die Wirkung kann etwas der Ursache Ungleichartiges sein. Was die These behauptet, kann daher sehr wohl von dem Ding an sich gelten, als einer heterogenen Ursache der Erscheinung, von welcher letzteren ausnahmlos gilt, was die Antithesis lehrt. Beide Behauptungen sind daher vereinbar; und das ist der positive Ertrag der kosmologischen Idee, dass sie dem Ding an sich das Prädikat der Thesis ermöglicht.

Es ergiebt sich somit aus den Reihen der kosmologischen Synthesis eine Bedeutung des Ding an sich, welche über das Gebiet der sinnlichen Welt hinübergreift, und diejenige Bedeutung der Ideen vorbereitet, nach welcher dieselben nicht mehr „nur Ideen" scheinen, sondern zu Erkenntnisswerthen, zu Graden der Gewissheit sich entfalten.

Dem dogmatischen Realismus werden die höchsten Objecte zu Hirngespinsten vernichtet, wenn sie zu Ideen verwerthet werden. Denn für diesen giebt es keine andere Realität, als die materielle. Und was er des Materiellen zu entkleiden vorgiebt, bleibt dennoch anthropomorph. Daher ist der Kantische Ausdruck treffend, dass er „nachher den empirischen Idealisten

spielt"*). Wir aber, die wir nicht von der Erfahrung ausgehen als einem *orbis pictus*, sind darauf hingewiesen, dass, wenn die Objecte der Ideen transscendent sind, nichtsdestoweniger die Ideen transscendental sein können.

Bevor jedoch diese Ueberlegung angestellt werden kann, welcher Erkenntnisswerth den Ideen zuwachse, sofern sie als transscendentale bezeichnet werden, wollen wir die logische Ableitung dieser Ideen in eine eingehende Betrachtung nehmen.

Drittes Kapitel.

Die Ableitung der transscendentalen Ideen aus den Arten des Vernunftschlusses.

Wir haben von den Ideen eingehend gehandelt in Bezug auf dasjenige, was sie nicht bedeuten dürfen, und andeutungsweise auch schon von dem, was sie positiv bedeuten, worüber das folgende Kapitel das Weitere auszuführen haben wird; dass Kant jedoch eine eigene, seinem terminologischen Apparate entsprechende Ableitung der Ideen gegeben hat, davon ist bisher nicht die Rede gewesen, darauf ist die Entstehung und Bedeutung der Ideen in den bisherigen Erwägungen nicht zurückgeführt worden.

Die Absicht dieses Verzichtes ist unverkennbar. Dem wohlfeilen und dennoch so schwer hintertreibbaren Vorurtheil von Kants Begriffssymbolik sollte von vornherein handgreiflich begegnet werden. Dieses Vorurtheil darf nämlich nicht leicht genommen werden; denn es spricht sich darin nichts Geringeres als der Zweifel an der Möglichkeit apriorischer Erkenntnisse aus; wie denn, in diesem Grunde betrachtet, die urkomische Frage, ob das *a priori* auch *a priori* entdeckt worden sei, keinen höheren Grad transscendentaler Blödheit bekundet.

Der sogenannten Natur der Sache nach liegt freilich die Idee so wenig im Vernunftschluss, wie die Kategorie im Urtheil. Sondern Beide müssen durch sehr haarscharfe Antecipationen in

---

*) Ib. S. 598.

je ihren Denkformen entdeckt werden. Das erfordert viel logische Kunst und mühsame aposteriorische Ueberlegungen. Den Schein der Zauberei bei diesen Ermittelungen erregen zu wollen, wäre mithin mehr als müssiges Gebahren; bei dem noch immer nicht verbesserten allgemeinen Verständniss der Aprioritätsfrage könnte es irreführend wirken.

Desshalb ist ohne Bezugnahme auf die Herleitung der Ideen aus denjenigen Arten des menschlichen Denkens, in denen sie typisch sind, im Bisherigen von den Ideen gehandelt worden.

Diese drei sind es; auf diese drei kommt es Kant an. Und wenn bei der psychologischen und bei der Gottesidee die Beziehung auf die Ethik deutlicher gegeben ist, so zeigt die Einordnung der transscendenten Naturbegriffe in die Weltidee, dass es sich nicht lediglich um die Materie handelt, um die materielle Welt in dieser kosmologischen Idee; sondern dass diese als ein Specialfall erscheint in jener mannigfaltigen Reihe von Synthesen, deren eine wir Welt nennen. Dass also auch der kosmologischen Idee eine eminent positive Bedeutung zugesprochen, zugemuthet wird, das lässt sich nicht verkennen. Auf diese drei Ideen gründet Kant die Art von Positivem, die ihm übrig bleibt, nachdem die transscendentale Dialektik die transscendenten Objecte zerstört hat. Es sind dies die höchsten Begriffe der alten Metaphysik. Es sind dies die Begriffe, an welchen das Interesse für Metaphysik unwandelbar hängen wird. Man versuche andere zu erdenken. Es würde sich nur zu bald zeigen, dass mit dem Namen mehr als ein Name sich ändert: der Begriff eines Problems. Aber dessenungeachtet bleibt das Problem, seinem Motive nach, doch dasselbe, wenngleich sein Begriff sich verändert, sich verbessert.

So ist denn der erkenntnisstheoretische Sinn und Werth der Ideen bereits erörtert worden, bevor wir die Ableitung dargethan haben. Die Ableitung hat aber keinen anderen Sinn, als den einer erkenntnisstheoretischen Deduction. Wenn sie daher nachzuholen ist, so kann sie nur in dem Sinne nachzuholen sein, dass eine fernere Bestätigung des Behufes und Werthes dieser Gedanken in dem gesammten Apparate des Erkennens angestrebt wird. Die Ableitung der Ideen aus dem Vernunftschluss nach dessen Arten wird mithin, sofern unsere obige Darlegung des Werthes und Sinnes der Ideen richtig war, in dem gleichen Gedanken resultiren müssen. Also ist der Schein einer künst-

lichen Herbeiziehung formaler Mittel eitel und grundlos. Von je mehreren Seiten aus, je universeller in der Breite des Denkens jene Ideen erfasst und dargethan werden, desto evidenter nur wird und soll ihre Verwendbarkeit in der Oekonomie des Erkennens werden. In diesem Sinne allein muss man an diese Ableitung herangehen. Denn das sollte so trivial sein, als es klar ist, dass Kant nicht habe die Meinung erwecken wollen, als ob jene Ideen, die ihr Alter nach Jahrtausenden zählen, durch die psychologische Kraft des von ihm definirten Vernunftvermögens hervorgebracht wären; wohl aber ist dies seine Meinung, und soll das vorliegende Kapitel als unsere Meinung entwickeln, dass das Motiv jener Ideen das gleiche ist, wie das jener Art des Denkens, die wir Schliessen nennen.

Es kann hier nicht umgangen werden, in möglichster Kürze die Frage nach dem Verhältniss zu berühren, welches einerseits zwischen den Kategorien und den Grundsätzen, andererseits zwischen den Kategorien und den Urtheilsarten besteht.

Nach den Erklärungen (oben S. 24) über die Durchführung des Unterschiedes von *a priori* im metaphysischen und im transscendentalen Sinne kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Apriorität der Kategorien in den Grundsätzen beruht. Wir haben in unserer früheren Darlegung dieses Kernpunktes allerdings dies genugsam hervorgehoben; zugleich aber darin eine Dunkelheit zurückgelassen, dass wir andererseits die Apriorität nicht sowohl der Kategorien, als der Kategorie, der synthetischen Einheit behauptet haben. In dieser Ansicht ist ein Rest jener Vermischung von metaphysisch und transscendental, welche wir in unserer Darstellung von „Kants Theorie der Erfahrung" bereits verworfen hatten, noch zurückgeblieben. Die Vorstellung von der Unentbehrlichkeit der synthetischen Einheit zu jeglichem Urtheil, welche sonach das wahrhafte *a priori* sei, diese bezeugt nur das Haften an dem metaphysischen *a priori*. Was psychologisch nothwendig scheint, ist nicht darum das transscendental Bedingende. Im Sinne des metaphysischen *a priori* hat die Kategorie in eminenterem Grade Apriorität als die Kategorien; im Sinne des transscendentalen dagegen gelten lediglich die Kategorien, als Kernpunkte der Grundsätze, *a priori*. Wie aber die Grundsätze dieses Bindende ihres normativen Charakters im menschlichen Denken zu Stande bringen, das ist, genau genommen, eine Frage der subjectiven Deduction. Nach dieser Entwicke-

lung vertieft sich die Frage nach der Apriorität der Kategorien in die Frage nach der Apriorität der Grundsätze.

Ich schliesse mich daher der genaueren Fassung an, welche A. Stadler zu verdanken ist, indem er mit Nachdruck hervorgehoben, dass durch den Erweis der Kategorien als synthetischer Einheiten in den Grundsätzen, dieselben von der Urtheilstafel und deren Richtigkeit unabhängig geworden sind. „Wer also die Berechtigung der Urtheilstafel anzweifelt, täuscht sich, wenn er glaubt, dass seine Bedenken die Kategorien noch mitberühren.“ *) „Die Analytik der Begriffe deducirt die Kategorie, die Analytik der Grundsätze die Kategorien.“ **) Nur Eine Erwägung muss ich diesem Gedanken hinzufügen.

Es ist wahrlich nicht von Ohngefähr, dass die Urtheile die Einheitsfunction ergeben, und die Grundsätze die Arten derselben, die Kategorien. Freilich wäre es ein „plumper Circel“, wenn man die nach metaphysischen Gesichtspunkten festgestellte Urtheilstafel hinterher der Ableitung der Kategorien und der Grundsätze zu Grunde legen wollte. Man mag desshalb immerhin die Ableitung von der Urtheilstafel als „überflüssig“ bezeichnen; „vollkommen bedeutungslos“ ist sie darum nicht. Woher denn kommt jener Parallelismus? Sollte nicht dieselbe Erwägung, die, nachdem die synthetische Einheit in dem Urtheile entdeckt ist, die Arten derselben festsetzen will, die Systematik der Grundsätze und der Urtheile leiten? Haben die modalen Grundsätze etwa ein anderes gedankliches Motiv als die modalen Urtheile? Wird in dem Grundsatz der Substanz ein anderer Gedanke laut, als welcher in dem kategorischen Urtheil sich ausspricht? Allgemein genommen: besteht nicht durchgängige Gleichmässigkeit der Tendenz zwischen dem formalen Urtheilsschema und dem Grundsatze, in welchem dasselbe für das materielle Erkennen Typus wird? Dieser Parallelismus, der eine Identität zu bedeuten scheint, dürfte Kant bewogen haben, auch für die einzelnen Kategorien die Tafel der Urtheile zur Norm zu nehmen. Wir können diese Entwickelungsweise jedoch nur unter dem Vorbehalte zulassen, dass der Schwerpunkt in der Tafel der Grundsätze erkannt wird, dass

*) Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie S. 53.

**) Ib. S. 54.

in der That die Systematik der Grundsätze die Kategorien erzeugt; können jedoch dabei nicht übersehen, dass dieselbe Urgesetzlichkeit, welche in den Grundsätzen sich geltend macht, dieselbe auch in den Schematen der Urtheile sich wirksam erweist.

Diese Erwägung scheint uns, abgesehen von der Frage nach der Gliederung der Kantischen Deductionen, auch für die formale Logik von Belang zu sein. Die Tafel der Urtheile wird somit in ausgesprochener Weise von den Anforderungen der Erkenntnisstheorie abhängig gemacht. Und mit dieser ersten Nutzanwendung ist eine feste Position genommen zu der Controverse über die Reform der Logik. Diese Reform hat niemals aufgehört. Wie sie von Aristoteles unternommen wurde, indem er die formale Logik systematisirte, so ist die letztere unter dem Wechsel erkenntnisstheoretischer Ansichten beständig reformirt worden; und das Unveränderliche an ihr reducirt sich auf wenige oberste Sätze und Regeln, in deren veränderter Fassung es wiederum sich aufhebt. Die Eintheilung der Urtheile aber ist lediglich von erkenntnisstheoretischen Erwägungen abhängig. Andernfalls gehörten die impersonalen Urtheile ebensosehr in die Logik, wie die der Relation, und der Unterschied von Grammatik und Logik bliebe hinfällig.

Ferner aber: was sind denn diese Urtheile, mit denen die formale Logik operirt? Es sind ja lediglich Schemata zu Urtheilen. Und was sind denn die Grundsätze? Es sind die Typen von Urtheilen, welche in unbestimmbar vielen Einzelurtheilen sich ausprägen. Diese Typen sind von jenen Schematen nur dadurch unterschieden, dass sie das Materielle der Urtheile in einem universellen Gedanken umfassend bestimmen, während die Schemata nur die formelle Procedur beschreiben. So ist der Grundsatz der Causalität, als Typus sämmtlicher causaler Urtheile, von dem Schema des hypothetischen Urtheils unterschieden. Aber in dem einzelnen causalen Urtheile steckt nicht mehr von dem Gedanken der Causalität, als in dem Grundsatz der Causalität von dem hypothetischen Schema enthalten ist.

So fassen wir die synthetische Einheit auf, welche in dem Schema des hypothetischen Urtheils, von dem die formale Logik handelt, sich wirksam erweist, in sich und mit sich diese eigenthümliche Urtheilsart erzeugt, und ebenso auch, als die-

selbe, in dem Grundsatz der Causalität der agirende Nerv ist, in sich und mit sich diesen Grundsatz der Erfahrung erzeugt. An diesem Punkte berührt sich das transscendentale *a priori* mit dem metaphysischen. Es ist unerlässlich, diese Berührung ins Auge zu fassen; und es ist vermeidlich, dass die Berührung zu einer Verwischung der einem jeden derselben eigenthümlichen Motive würde. Keineswegs aber darf die Furcht vor dieser den Vollzug jener verhindern. Man muss in gleicher Genauigkeit den Schwerpunkt der Deduction und den Einheitspunkt in den beiden Grundgestalten des Denkens, der formellen Schablone und dem formalen Gesetze, im Auge behalten.

Diese Erörterung können wir nun sogleich auf die Beantwortung der Frage anwenden, welche uns zu derselben zurückgeführt hat.

Wie die Kategorien in den Typen der Grundsätze und den Schematen der Urtheile als die synthetischen Einheiten zu erkennen sind, so sind die erweiterten Kategorien, die Ideen in erster Linie von der erkenntnisstheoretischen Bedeutung der drei dialektischen Begriffe abhängig. Aber es darf darum nicht verwunderlich künstlich erscheinen, wenn diesen Ueberbegriffen in einer eigenthümlichen Operation des menschlichen Denkens ihr Prototyp, ihre psychologische Schablone nachgewiesen wird. Vielmehr würde es Wunder nehmen müssen, wenn es, da jenseit der in den Urtheilen sich bethätigenden Kategorien Ideen auftreten, nicht Denkformen geben würde, denen diese entsprächen, in denen diese sich bethätigten.

Und andererseits: zu welchem Zwecke behandelt die formale Logik die Schablone des Syllogismus, den Mechanismus des Schlussverfahrens, wenn nicht ein bestimmter erkenntnisstheoretischer Charakter dieser Operationsweise einwohnte? Diesen aufzuzeigen, ist die erkenntnisstheoretische Legitimation dieses Theils der formalen Logik. Der erkenntnisstheoretische Sinn der Ideen liegt in ihrer Eigenart, das Ding an sich zu bezeichnen, die Forderung desselben auszulegen: diesem Analogon der Grundsätze entspricht nach der Analogie der Urtheile das Schlussverfahren, in welchem der Gedanke der Idee sich bethätigt.

Unsere Aufgabe wird daher sein, erstlich zu zeigen, dass in der That in dem Vernunftschluss derselbe Gedanke sich ausprägt, welcher in der Idee, in dem Ding an sich eine eigen-

thümliche Art von Gesetzmässigkeit, von erkenntnisstheoretischem Typus zu gewinnen strebt. Zweitens aber, nachzuweisen, dass den bestimmten drei Ideen drei Arten des Vernunftschlusses entsprechen. Man wird nach dieser Entsprechungstheorie genau also sagen müssen: den drei Ideen müssen drei Arten des Schliessens entsprechen, und diese sind alsdann die drei Arten des Schlusses. In dem erkenntnisstheoretischen Motiv der Idee ist somit ein Kriterium ermittelt für die Eintheilungen der Syllogistik. Denn welchen andern Zweck könnte die formale Logik in diesem Kapitel verfolgen dürfen, als eine den Aufstellungen der erkenntnisstheoretischen Bedürfnisse genau entsprechende Schablone zu entwerfen?

Zugleich aber wird bei diesem Nachweis, den wir nunmehr antreten, auch dies sich zeigen: dass in dieser Ableitung der Ideen aus dem Vernunftschluss nach seinen Arten der Gedanke des Ding an sich nach der subjectiven Seite sich ebensosehr vertiefen wird, wie dies bei der Ableitung der Kategorie aus der Urtheilstafel ersichtlich war.

In der That wäre es denkbar, dass, wenn nicht ein specifischer Zweck des Erkennens diese Denkform auszeichnete, die Schlüsse, als zusammengesetzte Urtheile, in der Lehre vom Urtheil abgehandelt würden. Und diejenigen, welche einen so ungemessenen Tadel über die Unbeholfenheit Kants in dem Gebrauch psychologischer Termini, besonders bei der Aufstellung eines besonderen Vernunftvermögens für die Schlüsse ergehen lassen, sollten sich fragen, ob sie dieses Kapitel der formalen Logik nicht ferner als ein eigenes gelten lassen wollen, wie man ja die unmittelbaren Schlüsse noch zu den Urtheilen zu rechnen pflegt. Derselbe Grund, der erkenntnisstheoretische, welcher dieses besondere Kapitel rechtfertigt, entschuldigt zugleich jenes besondere psychologische Erkenntnissvermögen.

Vergegenwärtigen wir uns, ohne alle Voranahmen über den Werth des Syllogismus und der Induction, die Eigenart des Schlusses im Zusammenhange des synthetischen Denkens. Die einfachste Synthesis ist das Urtheil. Es ist die mittelbare, durch den Begriff vermittelte, nicht durch Anschauung unmittelbar gegebene, Erkenntniss des Gegenstandes; es ist „die Vorstellung einer Vorstellung“ *).

---

*) Kritik der reinen Vernunft S. 95.

Indessen bedarf das Denken schnellerer Mittel für seine Synthesen, als diese Vermittelungen gewähren und verstatten. Denn dem synthetischen Urtheil muss, sofern es nicht die reine Anschauung betrifft, ein Gegenstand der Wahrnehmung vorgelegt sein, mit welchem es einen andern Gegenstand oder Zustand der Wahrnehmung zu verbinden hat. Gestiftet wird diese Verbindung durch den reinen Verstandesbegriff; und durch diese in der Kategorie beruhende Verbindung wird der Gegenstand der Wahrnehmung zum Gegenstand der Erfahrung. Ich darf vermöge der Kategorie der Causalität sagen: die Sonne erwärmt den Stein, ohne wissen zu müssen, wie jene das anfange, und wie diesem dabei zu Muthe sei.

So Grosses wird im Urtheil erreicht; aber wir brauchen umfassendere Synthesen. Es genügt uns nicht, auf Grund eines der reinen Verstandesbegriffe eine Urtheilssynthese zu stiften: wir sind gewohnt, einen Zusammenhang von Erscheinungen herzustellen durch die, und zwar nicht bloss subalternative, Unterordnung derselben unter einen allgemeinen Satz. Damit entsteht nun die Frage nach der Rechtmässigkeit dieses allgemeinen Satzes. Wir wollen nicht warten, bis wir's erleben, dass der als logisches Beispiel zu Tode gehetzte Cajus stirbt; sondern bringen ihn, als Menschen, unter die Regel der Sterblichkeit. Worauf, auf welche Gesetzmässigkeit der Erfahrung bezieht sich jene Regel, jener Obersatz, auf welche der Vernunftschluss die Nothwendigkeit gründen zu dürfen behauptet? Oder war das Wörtchen „alle“ nicht buchstäblich gemeint? Dann war auch der Schluss für Cajus voreilig. Hinter einen synthetischen Grundsatz kann sich jener Obersatz nicht flüchten. Denn dieser ist, als solcher, auf die Möglichkeit der Erfahrung eingeschränkt. Diese aber wird nicht aufgehoben, wenn der in Cajus gegebene Summand lebendiger Kraft in alle Ewigkeit dem Uebergang in Spannkraft entzogen bliebe. Mithin muss der Obersatz mehr, Grösseres, Umfassenderes besagen, als ein synthetischer Grundsatz verantworten kann.

Bei Verlegenheiten solcher Art pflegt im philosophischen Sprachgebrauch der Ausdruck „Princip“ sich einzufinden.

Merkwürdiger Weise hat Kant, ohne die „inductive Logik“ — ein Ausdruck eines Ungedankens, den die löblichste Tendenz nicht einbürgern darf — zu kennen, den Terminus Princip für „zweideutig“ erklärt. Der Obersatz im Syllogismus ist nicht

Princip, es sei denn ein „comparatives". Ebensowenig der Satz, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten sei. Auch ein solches relatives Princip kann nur in der reinen Anschauung erkannt werden. Die synthetischen Grundsätze endlich können ebensowenig Principien genannt werden; sie ermöglichen zwar in ihren Begriffen synthetische Erkenntnisse, aber sie bedürfen selbst der Beziehung auf die Anschauung. Lediglich aus Begriffen synthetische Erkenntnisse zu ermöglichen, ist die Bedeutung des echten Princips. Das vermag der Verstand nicht mit seinen Grundsätzen. Frage bleibt nur: ob die Vernunft mit ihren Ideen solche synthetische Erkenntnisse gewährleisten kann. Denn die Ideen sind jene Begriffe, aus denen jene den Verstandesgrundsätzen versagte Erkenntniss geschöpft werden soll.

Sofern nun in dem Syllogismus die Ideen als solche Principien walten, wird durch denselben aus Begriffen geschlossen; genauer wäre zu sagen: durch Begriffe nach einem Princip aus dem Obersatz geschlossen. Denn nur übertragener Weise, sofern nämlich der Obersatz für dasjenige steht, was in ihm enthalten ist, was ihm zu Grunde liegend mitgedacht werden muss, nur in diesem Betracht kann der Obersatz selbst Princip heissen. Wenn Kant daher Erkenntniss aus Principien diejenige nennt, „da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne" *), so ist in dem Begriff das Princip als mitenthalten zu denken. Derjenige Begriff des Menschen, welcher, sofern Cajus unter ihm subsumirt wird, die Sterblichkeit des letztern bedingt, ist nicht der empirische, der inductiv erworbene Begriff des Menschen, noch ein apriorischer, den es vom Menschen nicht geben kann: es ist der nach einem Princip erweiterte Begriff des Menschen, durch „alle" ausgedrückt; dessen Rechtmässigkeit daher fraglich ist.

Diese Frage, welche schon die alte Skepsis in dem Empiriker Sextus gestellt hat, betrifft ebensosehr die Induction, wie den Syllogismus. Auch J. St. Mill hat dieses Desiderat deutlich eingesehen, und als das Erbtheil der Induction begriffen, dass auch jeder Inductionsschluss, nicht blos der Syllogismus, ein solches Princip zur geheimen Voraussetzung hat. Nur werden wir seiner Formulirung dieses latenten Princips, als dem „Axiom

*) Kritik der reinen Vernunft S. 248.

von der Gleichförmigkeit im Gange der Natur“ *) nicht zustimmen können. Denn diese Antecipation, ganz abgesehen von dem zweideutigen Ausdruck ihres Inhalts, enthält mehr, als wir zum Fingerzeige für diese Art von Synthesen bedürfen, und somit zur Erklärung dieser eigenthümlichen Denkweise Ueberflüssiges. Aber dass in jedem Obersatz ein solches Princip steckt, nach welchem aus dem Mittel-Begriff des Obersatzes geschlossen wird, dies hat J. St. Mill nicht verkannt, sondern als den Grund der Induction eingestanden. „Wir wollen zuerst bemerken, dass in der Festsetzung von dem, was Induction ist, ein Princip, eine Annahme in Beziehung auf den Gang der Natur und die Ordnung im Universum inbegriffen liegt“ **). Wenn demgemäss jede Induction ein Syllogismus ist, bei dem das Princip den Obersatz vertritt, so ist die Unterscheidung von Syllogismus und Induction in einem erkenntnisstheoretischen Sinne dadurch aufgehoben.

Es gilt daher für die Induction, wie für den Syllogismus die Frage: Wie ist es zu verstehen, dass „eine Natur der Dinge unter Principien stehen und nach blossen Begriffen bestimmt werden solle“? Die transscendentale Denkart charakterisirend ist der Ausdruck, es sei dies „wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinnisches in seiner Forderung.“ Es ist offenbar, dass der Vernunftschluss — wir gebrauchen für diese von der unmittelbaren Schlussart genugsam unterschiedene Art des Schliessens die Vernunft als Collectivbegriff — gar nicht auf die Einheit der Erscheinungen ausgeht; denn er überfliegt sie. Die Verstandeseinheiten sind sein Material, das er unter höhere Einheiten bringen will, unter Vernunfteinheiten, unter Principien. Ob es ihm gelinge? Vorerst werde ins Auge gefasst, dass der Vernunftschluss diesen Schluss aus der übergeordneten höheren Einheit anstrebt, dass er nichts anderes wollen kann, weil ihm nichts anderes zur eigenen Operation übrig bleibt. Dies also ist seine logische Bedeutung, „dass die Vernunft im Schliessen die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntniss des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch

---

*) System der deductiven und inductiven Logik, übersetzt von Schiel, I, S. 365.

**) Ib. S. 362.

die **höchste Einheit** derselben zu bewirken suche"*). Die „Vernunfteinheiten" sind diese höchsten Einheiten.

Die Frage ist nur, ob die Vernunft eine solche wahrhaft allgemeine Bedingung erzeugen, eine solche höchste Einheit stiften kann. In der Sprache der Terminologie lautet diese Frage: ob es ausser dem logischen auch einen „reinen" Vernunftgebrauch giebt. Jene Einheit des Princips mag sehr erstrebenswerth sein; aber es ist zu besorgen, „dass die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe **zu Gunsten** des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird"**). Es ist vielleicht diese „**Petition**" der Vernunft „mehr Petition als Postulat"; sie ist vielleicht „blos ein **subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrath** unseres Verstandes, durch **Vergleichung** seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen"***). Aber ein solcher Grundsatz drückt an den Dingen kein Gesetz aus, enthält nicht den Grund von deren Möglichkeit!

Die Antwort auf dieses Bedenken wird in der allerbündigsten Form dadurch gegeben, dass jene gesuchten Principien gänzlich der Erfahrung und deren Möglichkeit entrückt werden. Der Vernunftschluss geht gar nicht auf die Gegenstände der Erfahrung als solche, sondern auf die Einheiten, welche an denselben der Verstand bereits hergestellt hat. Diese strebt er zu erweitern. „Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden" †). Zu den Bedingungen, welche die Kategorie bezeichnet, sucht er die allgemeine Bedingung, die Regel. Das analoge Verhältniss besteht zwischen Gesetz und Ding an sich. Da nun die Regel „demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist", „so lange es angeht, so sieht man wohl, der **eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt** (im logischen Gebrauche) sei: **zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden**, womit die Einheit desselben vollendet wird." Somit ist der andere Ausdruck des Ding an sich gefunden: **das Unbedingte**.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 251.
**) Ib. S. 246.
***) Ib. S. 251.
†) Ib. S. 252.

Das Unbedingte zu finden, ist mithin die logische Maxime der Syllogistik, wie der Induction. Diese Maxime, als eine Gesetzmässigkeit formulirt, ist das folgende Princip der Vernunft: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten") *). Es hat sich bereits gezeigt, welche falsche Hypothesen aus diesem Princip entspringen. Aber es hat sich auch gezeigt, wie dieselben zu vermeiden sind, wenn das Wort „gegeben" sich in „aufgegeben", wenn sich das Object, das Ding an sich, in eine „Aufgabe" verwandelt. Sonach werden wir sagen dürfen: es entsteht in diesem Princip, in diesem Vernunftbegriff einer höchsten Einheit, welche die Verstandeseinheiten, die Bedingungen der Erfahrung zum Unbedingten hinaufführt, die Aufgabe von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. „Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig." **)

Beide Ausdrücke, Totalität und Unbedingtes, sind Ausdrücke desselben Princips. Das Unbedingte ist als Totalität der Bedingungen, und diese als Unbedingtes zu denken. Das Princip der Vernunft ist daher, an sich, wie in seinen einzelnen Ausdrücken, „der Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält" ***). Als dieser Grund des Bedingten aber ist der Begriff des Unbedingten der Begriff der Totalität der Bedingungen. Und wie die Idee der Totalität als Aufgabe eines Ding an sich zu denken ist, also auch das Princip, die Idee des Unbedingten.

Der erste Theil unserer Aufgabe in diesem Abschnitt ist mithin erledigt. Das Princip der Ideen und das Princip des Vernunftschlusses haben sich als identisch herausgestellt. Die Ideen, als Arten der Auslegung des Ding an sich, sind, als solche, Arten der Beschreibung des Unbedingten, je nach der besonderen Art der Synthesis, deren

*) Ib. S. 253.
**) Ib. S. 263.
***) Ib. S. 262.

Reihe in ihrer Totalität gedacht werden soll. Dieser Gedanke ist aber erkannt, erläutert als das vom unkritischen Empirismus selbst vermisste Princip der Syllogistik, wie der Induction. Dass eine elende Tautologie in dem *major* ausgesprochen würde, wenn er nichts Tieferes bedeutete, als was er besagt, das kann Niemand verborgen geblieben sein. Dass aber jenes „alle" eine „Petition" ist, welche das ganze Vernunftverfahren des Schlusses leitet und erzeugt, dass in dem Obersatz ein — Princip spricht: darin liegt die Kraft des Schlusses, darin seine unerschütterliche Bedeutung im Apparat des Erkennens und in der Geschichte der Gedanken. Die Petition, welche der Obersatz enthält, ist das Princip; desshalb und in diesem Sinne ist die Syllogistik frei von einer *petitio principii.*

Das Princip des Schlusses ist die Idee des Unbedingten. Man kann es so formuliren: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die vollendete Reihe der Bedingungen, das Unbedingte, welches als ein Gegenstand vorgestellt wird, als Aufgabe zu denken. Die Idee des Unbedingten ist die vollendete Reihe, ist die Idee der Totalität der Bedingungen für das Bedingte. Es ist die Idee des Ding an sich für die Begriffe der Erscheinungen. Wie die Auslegungen des Ding an sich keinen anderen Behuf haben, so beugt somit auch der Syllogismus dem „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit" vor. Und diesem Gedanken entsprang das Axiom, welches J. St. Mill als das Princip des Syllogismus und der Induction bezeichnet. Es mag nur kurz darauf hingewiesen werden, wie der transscendentale Ausdruck des Princips nicht blos einfacher und weniger Materielles voraussetzend, sondern auch weniger mystisch ist!

Auch daran wird es genügen zu erinnern, wie sehr durch die Rückführung des Ding an sich auf das Princip des Syllogismus die Bedeutung des erstern nach der subjectiven Seite vertieft ist. Der Grenzbegriff des Noumenon ist zum Princip des Vernunftschlusses geworden, die Idee des Ding an sich zur Vernunfteinheit des Unbedingten, welche zwar nicht die Erscheinungen selbst, aber deren Einheiten einigt. Die Ideen verdecken also nicht blos jenen Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit: sie enthüllen auch das Grundmotiv der Höhenpunkte logischer Cultur, die fruchtbarsten, die unentbehrlichen Mittel derselben, wie alles Naturerkennens und alles Begreifens ge-

schichtlicher Zusammenhänge: das Princip des Syllogismus und der Induction. Wie daher die Kategorie aus den Urtheilsarten als deren synthetische Einheit hervorgeht, so die Idee aus dem Vernunftschluss als die unbedingte synthetische Einheit der Bedingungen.

Wir gehen nunmehr zum zweiten Theil unserer Aufgabe über: auszuführen, wie den drei Ideen drei Arten des Vernunftschlusses entsprechen. Es wird hierbei auch die Frage zu berühren sein, ob die Entsprechungstheorie in der oben (S. 61) gezogenen Consequenz durchzuführen sei.

Dieser Nachweis, das kann nicht genug hervorgehoben werden, wird nicht etwa aus Liebhaberei an logischer Kleinmalerei hier versucht, und nicht, um die Architektur Kants auch da selbst nachzubilden, wo dieselbe eigene Bewegungen zu gestatten scheint, sondern lediglich aus dem ernstern Grunde: an der Hand dieser Systematik zu genauerem Verständniss des Erkenntnissapparates und zu freierem Ueberblick seiner einzelnen Mechanismen zu gelangen, Und doch lässt es sich nicht verkennen, der Versuch, aus den Ideen Seele, Welt und Gott drei Schlussarten als die drei Schlussarten zu deduciren, erscheint wunderlich; man kann des Gedankens sich nicht erwehren, dass, würde es selbst gelingen, damit doch nicht ein in der Sache gelegener Parallelismus, geschweige eine causale Beziehung unter diesen Denkobjecten erwiesen sei.

Indessen, wenn man dieses Bedenken etwas schärfer betrachtet, so erscheint es selbst von jenem Dogmatismus eingegeben, den es zu vermeiden vorgiebt. Wo in aller Welt haben denn jene Ideen ihr Dasein, wenn nicht ausschliesslich in dem menschlichen Denken selbst? Was Wunder also, dass jenen Ideen gewisse Denkformen genau entsprechen, sintemalen sie doch selbst nur Denkformen sind. Wenn soeben ein in der Sache gelegener Parallelismus bezweifelt wurde, so ist statt dessen allerdings zu sagen: ein in demselben Denken gelegener. Um nichts Anderes aber handelt es sich in dieser ganzen Frage, als um die Einsicht: dass dieselbe Vernunftbestrebung, welche jene Ideen, jene Auslegungen des Ding an sich erzeugt hat, sich auch in dem schliessenden Denken bethätigt. Der Gedanke des Ding an sich freilich hat das Schlussverfahren nicht hervorgebracht; aber das gleiche Motiv, das sich im Begriffe des Unbedingten, als des Grundes der Bedingungen, ausprägt, treibt

auch zu den Erweiterungen der Urtheilssynthesen; das gleiche Motiv, das in den Vernunfteinheiten der Ideen erkennbar ist, enthüllt sich als das latente Princip eines jeden Vernunftschlusses.

Und was von der Gattung gilt, das gilt in gleich zwingender, in gleich ungezwungener Weise von den Arten. Die drei Ideen haben freilich nicht drei Schlussarten hervorgerufen; aber wie sich die Forderung des Ding an sich in nicht mehr und nicht weniger als drei Arten auslegen und befriedigen lässt, so auch zerlegt sich das Princip des Unbedingten in drei Versuchsarten, der Totalität der Bedingungen habhaft zu werden.

Die Arten der Schlüsse hat Kant von den Gliedern der Relation abgeleitet. Es könne nur soviele Arten des Vernunftschlusses geben, als es Arten des Verhältnisses giebt, unter welchem die im Urtheil des Obersatzes zu einer Einheit verbundenen Vorstellungen stehen. Die Quantität kann keinen Eintheilungsgrund abgeben; denn jeder Obersatz besagt ein Allgemeines. Ebensowenig die Modalität; denn jenes Allgemeine beruht nicht etwa auf Wahrnehmung, und ist ebensowenig Hypothese, sondern es ruht auf einer Reihe von festgestellten Bedingungen, die es im Unbedingten abzuschliessen strebt: es ist apodiktisch. Es ist daher gar nicht das Allgemeine der Quantität. Die Qualität aber ändert nichts an dem logischen Charakter des Schlusses: der Obersatz kann bejahend oder verneinend sein. Das Bedenken, dass die Limitation zu berücksichtigen sei, erledigt sich im Disjunctiven. Es bleibt nur die Relation übrig.

Die Relation ist dreigliedrig. Die Vorstellungen können die eine der andern inhäriren, oder von einander causal abhängen, oder als Theile eines über ihnen gedachten Ganzen einander ausschliessen. Unter diesen drei Arten des Verhältnisses kann die Regel gesucht werden, welche dem Vernunftschlusse, der Vereinigung in eine Totalität der Bedingungen, als Obersatz voransteht *).

Man kann daher auch sagen, von welcher Art die Vereinigung ist, in welcher die Totalität der Bedingungen angestrebt wird, von solcher Form muss auch die Regel sein, in welche jenes Princip der Vereinigung sich kleidet. Die Vereinigung kann angestrebt werden als ein letztes Substrat,

*) Vergl. Logik III, S. 307.

dem alle Erscheinungen, in ihren schon hergestellten Verbindungen gedacht, zu inhäriren, dessen Accidentien sie sämmtlich zu sein scheinen. Oder sie kann gedacht werden als eine letzte Ursache, von welcher alle Synthesen der Erscheinungen ausgehen. Oder endlich, die Vereinigung kann mit einem loseren Bande knüpfbar scheinen: es kann der Vernunftbegriff eines Inbegriffs der Möglichkeiten, eines Ganzen aller Wesen gedacht werden, um in dessen Disjunction alle Verbindungen des Denkbaren mit dem Unbedingten zu verknüpfen.

Der kategorische Schluss stützt sich auf ein Merkmal, welches im Prädicat des Obersatzes gegeben ist; der hypothetische auf einen Grund, welcher im ganzen Obersatz enthalten ist; der disjunctive auf das Ganze, welches im Obersatze gedacht ist.

Auf die grammatische Form des Obersatzes kommt es dabei nicht an, so kläglich es ist, dass man dies gemeinhin so versteht; sondern auf die den Kategorien entsprechende Bedeutung der Regel, welche der Obersatz aussagt, und nach welcher geschlossen wird. Daher auch der Einwand nichtig ist, dass in einem kategorischen *major* ebenfalls das P als Grund gedacht werden könne. Alsdann ist eben das P der Grund; im hypothetischen Syllogismus dagegen ist der ganze *major* der Grund. Und ebenso schwindet das Bedenken, dass nur im kategorischen Schluss ein Mittelbegriff gegeben sei. Dieser Einwand dürfte nur von solcher Seite verständlich sein, welche die aristotelische Auffassung des Mittelbegriffs aufrecht hält. Wer jedoch diese metaphysische Logik verwirft, dem sollte der Mittelsatz nicht weniger werth sein als der vermittelnde Begriff.

Ich schliesse mich in dieser Auffassung der Syllogistik dankbar den lichtvollen Ausführungen an, welche Fries und Apelt den Kantischen Grundgedanken gegeben haben. Auf das Einzelne genauer einzugehen, ist nicht des Ortes. Nur dies sei hervorgehoben, dass dem kategorischen Obersatze in dem Schlusssatz entspricht: das Verhältniss der Einordnung unter die Regel. Somit ist gegeben die Vermittelung von der kategorischen Synthesis zu dem absoluten Subject, zur Seelenidee, welche in demselben Gedanken wurzelt.

Ferner: dem hypothetischen Obersatze entspricht das

im Schlusssatz ausgedrückte Verhältniss der Unterordnung, kraft der in der Regel besagten Abhängigkeit, deren assertorisch gedachter Nachsatz die *conclusio* ist. Diese Form haben die geometrischen Sätze, die Sätze der Mechanik. Die Axiome sind die Träger jener Gründe. Es ist somit gegeben die Vermittelung von der hypothetischen Synthesis zum absoluten Object, zur Weltidee mit ihren mannigfachen Verzweigungen als mathematische Begriffe, und als transscendente Naturbegriffe, als Ungleichartiges verknüpfende Synthesen.

Endlich drittens: dem disjunctiven Obersatze entspricht in dem Schlusssatz das Verhältniss der Nebenordnung. Der Mittelbegriff ist hier das divisiv gebildete Ganze. Der Schlusssatz ist der collective Ausdruck der Regel für die ganze eingetheilte Sphäre.

Somit ist auch die Induction, auf dem gleichen Princip beruhend, wie der Syllogismus, eine Art des Syllogismus. Und es ist mithin gegeben der Uebergang von der disjunctiven Synthesis zu dem Wesen überhaupt, zu dem Inbegriff der Möglichkeiten. Die durchgängige Bestimmung, welche dieser Inbegriff ermöglicht und denken lässt, ist auch in dem disjunctiven Inductions-Syllogismus als Princip wirksam. Das über den Gliedern gedachte Ganze ist jene Sphäre der Möglichkeiten, aus welcher die in der Induction erstrebte durchgängige Bestimmung erfolgen kann.

Es dürfte zur Orientirung beitragen, diese Erläuterungen durch Hinweisungen auf Kantische Sätze zu ergänzen, aus denen hervorgehen möchte, dass Kant in einem von dogmatischer Künstelei freien Sinne diese Einstimmung gedacht hat und erklärt wissen wollte. Es charakterisirt seine Methode, dass er als einen anderen Grund, aus dem die Ideen abzuleiten wären, nur den Gedanken im Sinne hat: sie könnten angeboren sein. „Denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transscendentale Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgend anders, als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, soferne sie blos die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, soferne sie aber die Verstandesurtheile in Ansehung einer oder der andern Form a priori als bestimmt vorstellt, transscendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.“ Hiermit ist die den synthetischen Ein-

heiten der Kategorien analoge Bedeutung der Vernunfteinheiten der Ideen in aller Unzweideutigkeit ausgesprochen. Diese Bedeutung zeigt sich in allen drei Ideen.

Was setzen wir in dem absoluten Subject, in der psychologischen Idee? Nichts, als nur „die Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung *(relatione accidentis)* steht*). Das „leere Ich" wird zum alleinigen Substantiale gemacht, welchem Alles inhärire. Wenn nun überhaupt die Kategorie der Substanz als die synthetische Einheit für die kategorische Urtheilsform gelten darf, so kann es keine grössere Schwierigkeit machen, dass die absolute Substanz, zu der Alles *relatione accidentis* steht, als der reine Vernunftbegriff, nach Art einer synthetischen Einheit für den kategorischen Vernunftschluss angesehen werde.

Was denken wir in dem Unbedingten der äussern Erfahrung? Wir führen den Causalitätsbegriff die ganze Reihe der Bedingungen hindurch, und schliessen die unaufhörliche Synthesis der Glieder jener Reihe in eine unbedingte Totalität zusammen. Solcher Totalitäten giebt es so viele, als es Reihen der Synthesis giebt. „In jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten"**). Wenn daher der Begriff der Bedingung die synthetische Einheit für das hypothetische Bedingen ist, so muss der Begriff der abgeschlossenen Causalreihe als die synthetische Einheit für das zum Abbruch kommende Bedingen angesehen werden können.

Endlich aber muss man sich erinnern, dass in dem disjunctiven Urtheil desshalb die Gemeinschaft als die synthetische Einheit angenommen wird, weil demselben der Begriff einer Sphäre zu Grunde liege, unter dem die einander ausschliessenden Möglichkeiten als Theile eines Ganzen, des Inbegriffs alles Möglichen, enthalten seien. Dieser vollständige Inbegriff alles Möglichen liegt auch dem disjunctiven Vernunftschlusse als Idee zu Grunde. „Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, respectiv auf einen gewissen Begriff, als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt

*) Prologomena III, S. 103.
**) Ib. S. 103.

(von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde . . . Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: dass die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate in sich enthält"*). Dieser Ausdruck des Unbedingten ist das Princip der Induction, im Unterschiede von den anderen Arten des Syllogismus.

Die Ableitung der Ideen aus den Arten des Vernunftschlusses hat somit ergeben, dass den Ideen des Ding an sich, als des Unbedingten, die drei Schlussarten entsprechen, in denen das Princip des Obersatzes, jenen Ideen gemäss, der logischen Form nach sich gestaltet.

Viertes Kapitel.

Der regulative Gebrauch der transscendentalen Ideen.

Aus der Aufgabe des Ding an sich sind die Ideen erwachsen, als Versuche, jene Aufgabe zu lösen. Die Lösungen haben sich als Verschiebungen der Frage erwiesen. Die Arten des Ding an sich sind zu Hypostasen entartet. Die Objecte der Ideen sind transscendent.

Aber die Ideen werden transscendental genannt. Also muss ihnen eine Beziehung auf die Erfahrung innewohnen, und zwar eine legitime, wenngleich in der Begrenzung liegende Beziehung. Die Ideen müssen, sofern sie transscendental sind, für den Erfahrungsgebrauch fruchtbar, nützlich werden können. Auf jene Nutzbarkeit der Ideen war am Schluss des ersten Kapitels hingedeutet worden. Die Ideen müssen eine besondere Art, ein besonderes Mass von Erkenntnisswerthen darstellen.

Auch das vorangegangene Kapitel hat diesen Hinweis erläutert; aber seine Bedeutung nicht erschöpft. Nicht darin allein be-

*) Ib. III, S. 98. Proleg.

währt sich die transscendentale Geltung der Ideen, dass in den Arten des Vernunftschlusses das auch ihnen zu Grunde liegende Motiv wirksam ist. Vielmehr enthält der in dem Princip des Syllogismus offenbar gewordene erkenntnisstheoretische Charakter der Ideen, als Vernunfteinheiten des Unbedingten, fernern Hinweis auf die eigenthümliche Wirkungsweise, den eigenthümlichen Werth der Ideen in der Oekonomie des Erkennens. Man muss zunächst für diese Erwägung von den besonderen drei transscendentalen Ideen absehen, um die allgemeinere Bedeutung der Ideen als Vernunfteinheiten, die dem Princip des Syllogismus zwar gemässe, aber in anderen Arten, mit anderen Mitteln des logischen Denkens dem gleichen Ziele zustrebende Richtung derselben zu erkennen. Erst nachdem dieser allgemeine Zug alles dessen, was Idee heissen kann, vergegenwärtigt ist, soll sodann gezeigt werden, wie die Ideen *par excellence* dieser allgemeinen Bedeutung des Idealen in eminenter Weise entsprechen.

Die Doppelnatur des Idealen, die Zweischneidigkeit der kritischen Realität wird nirgend deutlicher und anstössiger, als in den Ideen. Das ewig denkwürdige Ereigniss unserer Literatur, jene die Verständigung anbahnende Unterredung Schiller's mit Goethe betraf diese scheinbare Zweideutigkeit des Wortes Idee. Es sollte der Idee in der Erfahrung kein Gegenstand congruent, adäquat sein! Es wird mithin, wenn man Etwas als Idee bezeichnet, „in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung" — Kant nennt dies bezeichnender Weise: „dem Subjecte nach" — „sehr wenig"; „dem Object nach aber, (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel" gesagt*). Eine rückwirkende Ironie liegt mithin in dem Ausdruck: „nur eine Idee". Der Gegenstand nämlich, welcher in der Erfahrung dem Begriffe congruent gegeben ist, ist nur ein Object. Dagegen aber ist die Welt eine Idee.

Dem intimen Verständniss dieser begründeten Umkehr der Begriffe Object und Idee widersetzt sich jedoch stets von Neuem das Vorurtheil des dogmatischen Realismus, an welchem alle Bemühungen um die radicale Umwandlung der scholastischen Gegensätze von subjectiv und objectiv selbst bei Solchen zu scheitern drohen, welche das allgemeine Ergebniss des kritischen Idealismus anzunehmen bereitet sind.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 265.

Es hilft Nichts, den Ideen durch die Dichtung die Realität zusprechen zu lassen, welche ihnen vor dem transscendentalen Forum, das will sagen, im genauen Einklang mit den Bedingungen der Erfahrung, nicht eingeräumt werden kann. Nicht die Gedankenwürde der Ideen steht in Frage; diese könnte die Dichtung reichlich gewähren; sondern der Erkenntnisswerth dieser Gedanken, ihr Geltungswerth, das Mass von Realität, welches in ihnen gegeben ist, nach welchem sie objective Geltung ihrerseits bemessen.

Das aber gerade kann so schwer zugänglich gemacht werden: dass auch den Ideen, obschon ihnen in der Erfahrung kein Gegenstand entspricht, Realität beiwohnen könne, dass sie als eigenthümliche Realitätsmesser anzusehen seien. Diese Schwierigkeit besteht jedoch zunächst in gar nichts Anderm, als in dem materialistischen Erbfehler: alles Objective sich materiell zu denken, in den unaufgeklärten Formen von Raum und Zeit. Nach dieser Naivetät aber müsste es ewig bei dem aristotelischen Satze verblieben sein, dass das sinnliche Einzelding das Substanzielle darstelle, und die Wissenschaft würde sich nimmer zu der Einsicht inducirt haben, dass in den Gesetzen die Wahrheit, die Realität der Objecte, die Gewissheit der Erkenntniss liegt; und dass die Sinnendinge nur soweit Realität haben, und somit also reale Objecte sind, als sie gültige Beispiele jener Erkenntnisse bedeuten, als sie — mit dem platonischen Gleichniss zu reden — an den Gesetzen theilhaben.

Warum also hält das Verständniss der klaren Sache so überaus schwer: dass, was wahr, was real, was gültig ist, nicht als solches in sinnlicher Materialität erscheinen brauche? So wenig die Gesetze anders existiren, als in geistigen, in abstracten, also — nach der alten schlechten Terminologie zu reden — in subjectiven Formulirungen, so wenig kann es den Ideen desshalb an Realität gebrechen, weil sie in der Erfahrung in keiner Erscheinung eines Gegenstandes erscheinen. Vielmehr wird man vermuthen dürfen: sie stellen eben das Ding an sich der Erscheinungen, das Unbedingte der Dinge, die Grenzen der Erfahrungs-Bedingungen dar.

Indessen zugegeben, dass sie diesen Hintergrund der Erfahrungswelt bezeichnen, so soll ja hier grade gezeigt werden, was dieser Hintergrund für den Erfahrungsgebrauch selbst bedeute, in welchem Betracht er sich nützlich erweise; wie eine

solche reale Bedeutung bei dem Abstractum des Gesetzes unbezweifelt ist. Wir haben nun aber gesehen, dass, sofern daraus die Hypostasirung von Objecten entspringt, der Hintergrund transscendent wird; transscendental jedoch kann die Idee nur dadurch werden, dass sie für die Feststellungen der objectiven Realität sich brauchbar zeigt. Diesen Feststellungen aber dienen allein die Kategorien; was ihrer entbehrt, ermangelt der Realität. Die Ideen sind nun derart von den Kategorien verschieden, dass sie deren Einheiten erweitern, mithin dem Leitfaden derselben sich entziehen. Wenn die Kategorie an dem Mannigfaltigen der Anschauung den Gegenstand eint, so ist die Einheit der Kategorie Gegenstand der Idee. Wenn jene sich schematisirt, so kann diese nur symbolisirt werden*).

Es fehlt somit den Ideen an einer der Bedingungen, auf welchen die objective Realität beruht: die Anschaubarkeit an einem Gegenstande; und es ist somit nicht lediglich der materialistische Erbfehler, der an dem Geltungswerth der Ideen zweifeln lässt, sondern ebensosehr die kritische Einsicht, welche Begriffe ohne Anschauungen als leer, als Realität nicht erfüllend erklärt.

Indessen gilt dieser Satz von den Begriffen: darf er auch unbesehen auf die Ideen ausgedehnt werden?

Gewiss nicht in dem Sinne, dass damit den Ideen schlechterdings Leerheit zugesprochen würde. Wie die Ideen an einem andern Material andere Arten von Einheit vollziehen, als die Kategorien, also muss ihnen auch ein anderes Maass, Erkenntnisse zu füllen, zukommen. Ohne die Ideen sind die Erscheinungen nicht blind, aber kurzsichtig. So auch ist es zu verstehen, dass den Inhalt der Ideen die Einheiten der Regeln, der Gesetze bilden, die in ihnen zur Einheit von Principien, zu Vernunfteinheiten, zu systematischen Einheiten hinausgeführt werden. Also sind sie Fortführungen der Erfahrungseinheiten, welche letzteren ohne das Mannigfaltige der Anschauung nichts nütze sind; und so sind denn die Ideen, als Einheiten der Erfahrungseinheiten, mittelbar auf jenes Mannigfaltige der Anschauung bezogen. In Raum und Zeit sind sie zwar nicht adäquat gegeben; aber nichts destoweniger bleiben sie, als Ein-

---

*) Vergl. I, S. 513 ff.

heiten des Unbedingten, auf jene Erscheinungen bezogen, deren Bedingungen sie zu systematischen erheben.

Dieses andere Maass von Realität, diese andere Art der Geltung bezeichnet der Ausdruck regulativ im Unterschiede von constitutiv. Die Kategorien, die Grundsätze sind constitutive Bedingungen hinsichtlich des sogenannten Mannigfaltigen der Anschauung, auf dass es zum Gegenstande werde; wie dieses selbst eine constitutive Bedingung ist hinsichtlich der sogenannten Einheit des Denkens, auf dass sie zum Gegenstande werde. Die Ideen sind von regulativem Gebrauche, sie constituiren nicht die Erfahrung; die Möglichkeit derselben ist von ihnen nicht abhängig. Und so könnte es scheinen, als ob sie nur von regulativem Gebrauche wären. Aber was die Erfahrung bedingt, reicht doch nicht aus, dieselbe zu begrenzen. Wir haben gesehen, von wie vielen Seiten jene Beziehungen, welche die Ideen bezeichnen, in das scheinbare Erfahrungsganze einfallen, um in den offenbaren Lücken der Erfahrungsbedingungen den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit aufzudecken. Wenn nun gezeigt werden kann, dass die Ideen nicht blos in unvermeidlichen Illusionen der Menschenvernunft ihren Ursprung haben, sondern dass sie für das Verfahren des Denkens, zum Behufe des Erkennens sich sogar als Regulative nützlich erweisen, so werden wir dieses nur ebenso bei der logischen Beschaffenheit der Idee ausser Gebrauch setzen, wie wir es von dem Namen der Idee ablehnen durften.

Es gilt nunmehr den regulativen Gebrauch der Idee überhaupt in logischen Maximen zu erkennen; wie sich das Motiv derselben in dem Princip eines logischen Grundverfahrens gezeigt hat.

Diese Erwägung führt auf den Ursprung, auf die Entdeckung der Begriffe zurück. Sind doch auch die Ideen als Begriffe entstanden; und Kant selbst hat an recht zahlreichen und hervorragend wichtigen Stellen auch in dieser Beziehung auf seinen Zusammenhang mit Platon hingewiesen.

Als die Speculation über den Kosmos, und die Reflexion über das eigene Denken desselben soweit gediehen war, dass man der gedanklichen Vereinigungen der Dinge in Begriffen sich bewusst ward, da wurde diese logische That, wie sie eine Frucht der vorangegangenen wissenschaftlichen Arbeit ist, alsbald auch nach ihrer Fruchtbarkeit als wissenschaftliche

Methodenlehre gewürdigt. Plato selbst hat diese Bedeutung der Ideen für die angewandte Logik hervorgehoben und durch Beispiele erläutert.

Es liegt mithin nicht allein der in dem Syllogismus latente Gedanke des Unbedingten in den Ideen; sondern gleichsam die erste Möglichkeit zum Bedingen ist in den Ideen gegeben: das Vereinigen des Verwandten, das Trennen des Ungleichartigen. Wenn der Begriff der Substanz eine Bedingung der Erfahrung ist, so setzt derselbe voraus, dass eben Begriffe, dass gedankliche Vereinigungen und Trennungen des Aussereinander in den Dingen, wie des in Dinge Zusammgegefassten gegeben sind. In diesem elementaren Sinne sind also die Ideen von vornherein regulativ: die Begriffe, als solche, constituiren noch nicht die Erfahrung — das leisten nur die transscendental begründeten Begriffe — aber sie bilden die erste Möglichkeit, sie sind die allgemeinste Richtschnur zum Bilden einer Erfahrung, zum Gestalten einer Natur.

Und dieser allgemeine Charakter der Begriffe specialisirt sich in den Vernunftbegriffen, den Ideen dahin, dass die Richtschnur, die sie darstellen, die systematische Einheit ist. Darin besteht das in ihnen gegebene Regulativ: „den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs Aeusserste erweitert, zugleich mitsich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird" *). Wenn also die Ideen „aufs Aeusserste" erweiterte Begriffe sind, so werden die letzteren durch die ersteren „durchgehends einstimmig" gemacht. Die systematische Einheit, welche die Idee zur Norm macht, soll mithin durchgängige Einstimmung in die Begriffe selbst bringen; sie soll die Bedeutung der Begriffe zu dem Ziele consequenter Vollendung führen. Dieses Ziel wird in der That von den Begriffen angestrebt, wenngleich diese Tendenz der logischen Gebilde nicht kritisch erkannt ist.

Vielmehr wird der generische Charakter der Begriffe, in gedanklichen Vereinigungen die Zusammenhänge der Dinge zu ermöglichen, in Form metaphysischer Principien, entgegengesetzter wissenschaftlicher Standpunkte ausgesprochen.

Da ist zuerst als ein solches Bildungs-Gesetz der Natur das Princip der Gattungen, das angebliche Gesetz der Homo-

*) Ib. S. 263.

geneität der Erscheinungen. Dass die Mannichfaltigkeit der Dinge in Arten, Gattungen und Geschlechtern ihre stufenweis höhere Einheit finden müsse. Dieser „Schulregel" hat man die Bedeutung eines transscendentalen Grundsatzes geliehen: auch in der Natur müsse eine solche Einhelligkeit herrschen. Es ist charakteristisch, dass der Nominalismus in Occam den Satz des Monismus ausgesprochen hat: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.* Aber man sieht sogleich an der zweideutigen Einschränkung *praeter necessitatem*, dass ein so dehnsamer Satz kein Grundsatz sein könne, der die Erfahrung zu bedingen vermöchte.

Immerhin aber ist dieser Gedanke eine wichtige Norm des Verstandes. Denn wäre die Verschiedenheit der Dinge von der Art, dass eine Aehnlichkeit, eine Vergleichbarkeit nicht ausfindig gemacht werden könnte, so würde nicht nur nicht der logische Satz der Gattungen, nicht nur kein allgemeiner Begriff, „ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu thun hat" *). Der Verstand hat es freilich mit noch Anderem zu thun, dessen Specialität erst die Erfahrung bedingt, aber jene Specialität der Gesetze setzt als elementare Richtschnur diesen logischen Grundgedanken voraus.

Auf den Unterschied zwischen den transscendentalen Grundsätzen und diesem logischen Grundgedanken kann hier nur hingewiesen werden: Lotze **) hat diesen Unterschied verfehlt, und ist dadurch zu einer irrthümlichen Deutung des Satzes vom Grunde verleitet worden. Nicht eine „glückliche Thatsache, ein glücklicher Zug in der Organisation der Welt des Denkbaren" ist die Vergleichbarkeit der Dinge, ohne welche die Welt nicht „denkunmöglich" würde ***); sondern die allgemeinste Grundbedingung für die Organisation der Welt des Denkbaren ist jener Gedanke von der Vereinbarkeit der Erscheinungen, von dem generischen Zusammenhang der Dinge. Er ist die *conditio sine qua non*; aber er ist nicht eine positive Bedingung der Erfahrung. Das zeigt sich sofort in einem logischen Widerpart, der mit gleicher Befugniss auftritt.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 442.

**) Drei Bücher der Logik S. 90.

***) Man lasse sich durch die scheinbare Gleichheit des Kantischen Ausdrucks: „ein Fall, der sich wohl denken lässt" (Kritik, S. 442) nicht irre machen.

Dem logischen Princip der Aehnlichkeiten steht das der Verschiedenheiten, dem der Gattungen das der Arten, dem Grundsatz der Homogeneität der der Specification, dem Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen das der Varietät des Gleichartigen gegenüber. Sieht jenes auf den Umfang, die Allgemeinheit, so dieses auf den Inhalt, die Bestimmtheit. Jenes verschafft den Erkenntnissen „Einfalt", dieses „Ausbreitung". Jede Gattung ist in Arten und Unterarten zu spalten, und da man aus der Sphäre eines Begriffs nicht ersehen kann, wie weit sich die Theilung erstrecken werde, so darf keine Unterart als die unterste angesehen werden: *entium varietates non temere esse minuendas.* Eine Unendlichkeit der Verschiedenheiten wird nicht gefordert; es wäre in diesem Falle keine Vereinigung möglich mit dem ersten Princip. Aber Unbestimmtheit der logischen Sphäre in Bezug auf die Eintheilung behauptet die logische Regel. Für den Verstandesgebrauch kommt es nur darauf an, dass die Aufgabe, als solche, bestehen bleibt: zu jeder gegebenen Verschiedenheit die kleinere aufzusuchen.

Auch auf diese Bedeutung seiner Ideen hat Plato hingewiesen: es gebe deren, welche keine Gemeinschaft mit anderen gestatten. Auch die Trennung, die Determination hat ihren transscendentalen Grund und vollzieht einen der Grundzüge des Erkennens. Ja, in diesem Gedanken der Specification spricht sich, von anderer Seite her, ebenfalls die Constanz der Begriffe aus. Sie verschwimmen nicht in einander; sondern eine jede Zusammenfassung für sich bildet eine Einheit, welche verschieden ist von anderen Einheiten, anderen Begriffen. Dieser Gedanke von der Constanz der Begriffe ist einer der Hauptgedanken der platonischen Ideenlehre nach ihrer logischen Seite. Und dass die Sache nicht trivial klingt, dafür sorgt die angewandte Logik in der naturbeschreibenden Systematik mit ihrem Glauben an die unveränderliche Sonderexistenz der Species. Die Wirklichkeit der Arten wird in die Natur hineingedacht.

Diese beiden logischen Principien liegen in der Geschichte der Wissenschaften miteinander im Kampfe. Die Naturforscher von speculativer Denkungsart sind der Ungleichartigkeit „gleichsam feind", und sehen immer nur auf die Einheit der Gattung hinaus. Die „empirischen Köpfe" halten sich an das andere Princip, das jene „Neigung" einschränkt, Unterscheidung der Unterarten gebietet, „bevor man sich mit seinen allgemeinen

Begriffen zu den Individuen wende" *). Giebt es keinen Ausgleich für diesen Gegensatz der Denkungsarten? Der transscendentale Vernunftgebrauch schafft diesen Ausgleich.

Man wende nur jedes der beiden Principien ins Unbedingte an. Alsdann wird von selbst die Vereinigung erfolgen. Je universeller einerseits zwar die Gleichartigkeit des Mannichfaltigen, je genauer aber andererseits die Varietät des Gleichartigen erforscht wird, desto bestimmter, und das will sagen, desto kritischer werden die echten Einheiten hervortreten, als gedankliche Vereinigungen, sei es der Eigenschaften in Kräfte, sei es der Naturdinge nach ihrer Stammtafel. Die Einheit wird als eine Verwandtschaft der Dinge gedacht werden, weil die Berührung beider Methoden die Uebergänge von der einen Varietät zur Gleichartigkeit mit der andern, oder von der Gleichartigkeit durch die Häufung der Determinationen zu einer neuen Species darstellbar macht. Das ist die dritte logische Grundannahme: das Gesetz der Affinität der Begriffe.

Auch dieser Gedanke, ein so objectives Ansehen er sich zu geben versteht, ist doch nur die Entfaltung der logischen Natur der Begriffe. Die platonische κοινωνία τῶν γενῶν hat ihn deutlich zum Ausdruck gebracht. Die Zusammenführbarkeit der scheinbaren Individuen in Arten und Gattungen, die sachliche Möglichkeit der Abstraction, wie andererseits die Trennbarkeit der Merkmale begrifflicher Individuen, und die Behauptung der Merkmale als neuer Eintheilungsgründe, die Möglichkeit der Determination, — beide Verfahrungsweisen wurzeln in dem Gedanken von der Gemeinschaft der Erzeugnisse des Denkens, von der Verwandtschaft der Merkmale.

In dieser dritten logischen Regel legitimiren sich daher auch jene widerstreitenden Grundannahmen als logische, als dem Denken unvermeidliche Richtungen, wie sehr man sich auch das Recht anmasst, diesen logischen „Schulregeln" den Werth von „Sentenzen metaphysischer Weisheit" **) beizumessen.

Indessen sind sie freilich dem Denken nicht blos unvermeidlich; sondern auch dem Erkennen nützlich, als allgemeine Richtschnur — im Allgemeinen daher auch nur im

*) Kritik der reinen Vernunft S. 445.

**) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 20, 24.

Auge zu behalten, nicht aber in speciellen Fragen der Forschung als objective Kriterien anzurufen — als Richtungslinien auf ein letztes Ziel alles Forschens hin: darin, in dem Hinweis auf die systematische Einheit, besteht ihr regulativer Gebrauch, in welchem die Begriffe in Ideen münden.

Alles Denken der Erscheinungen in Begriffen bildet Einheiten: die Ideen stellen die zur Vollständigkeit erweiterten Einheiten dar. Das ist das letzte Ziel alles Forschens: die systematische Einheit. Und so sind jene drei logischen Regeln, sofern sie dem Erfahrungsgebrauch nutzbar werden, Principien der systematischen Einheit. Es sind Principien; denn der Gedanke des Unbedingten, als Grundes der Bedingungen, ist auch in der systematischen Einheit enthalten. Die Affinität der Begriffe kennzeichnet die Idee der Varietät, wie die der Homogeneität; und weist in sich auf eine Einheit hin, welche, als systematische, nur eine „projectirte“ Einheit sein kann. Sie beruht nicht in einem apodiktischen, sondern auf einem hypothetischen Vernunftgebrauch; sie ist also nicht constitutiv, wie die synthetischen Einheiten; die projectirte Einheit hat lediglich die Geltung eines Regulativ; sie ist projectirt, weil man sich ihr nähern soll. Aber die Vorschrift ist dem allgemeinsten Verfahren des Denkens, der Erzeugung der Begriffe entnommen.

Kant versinnlicht die systematische Einheit durch das Gleichniss vom Horizont: „Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben vorgestellt und gleichsam überschaut werden können. Innerhalb diesem Horizonte muss eine Menge von Punkten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen eigenen Gesichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen).“ *) Die verschiedenen Horizonte haben wiederum einen gemeinschaftlichen, bis man zu dem allgemeineren und wahren Horizont gelangt, der freilich als das Urbild des logischen gedacht

*) Kritik der reinen Vernunft S. 444.

wird, als dieses Urbild aber der Gegenstand in der Idee ist. Die Idee selbst aber ist nicht ein — Gegenstand, sondern ein „Gesichtspunkt" *).

Die *lex continui in natura,* dem Anscheine nach ein metaphysischer Satz, wird mithin vorausgesetzt durch die *lex continui specierum (formarum logicarum).* In diesem Grundsatz aber wird die systematische Einheit gewährleistet. Sie ist somit, wie jener Grundsatz, nur eine Idee, der in der Erfahrung kein Gegenstand congruirt, nur eine „allgemeine Anzeige", dass wir unaufhörlich die Gradfolge der Verschiedenheit, die Annäherung an die Einheit zu suchen haben, wenngleich der Vernunftgebrauch nur „gleichsam asymptotisch" derselben folgen kann.

Es wird zwar der Versuch gemacht, „die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung" **) vorzustellen; aber diese Idee muss unbestimmt bleiben, weil ihr ein Schema versagt ist. Sie ist das „Analogon eines Schema", und bedeutet, als solches Analogon, eben nur die Regel der systematischen Einheit alles Vernunftgebrauchs. Aber diese Regel bezeichnet das letzte Ziel alles Forschens. In diesem tieferen Sinne veranschaulicht ein anderes Gleichniss die regulative Bedeutung der Idee, des Vernunftbegriffs der systematischen Einheit. Die Idee ist der „*focus imaginarius*", der Punkt, der, obzwar die Verstandesbegriffe nicht von ihm ausgehen, „dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen" ***). Es entspringt zwar hieraus die Täuschung, als wenn die Richtungslinien des Verstandes nach jener Vernunfteinheit hin vielmehr von einem Gegenstande „ausgeschossen wären, sowie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden"; allein diese Illusion wird unschädlich gemacht durch die Einsicht, dass diese Ideen nicht der Beschaffenheit eines Gegenstandes, sondern dem Interesse der Vernunft entsprechen.

Jene logischen Grundsätze, in dem Princip der systematischen Einheit vereinigt, sind also nicht transscendentale, sondern „subjective Grundsätze". Und „alle subjectiven

---

*) Ib. S. 458.
**) Ib. S. 448.
***) Ib. S. 436.

Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objects, sondern dem Interesse der Vernunft in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniss dieses Objects hergenommen sind"*), nennt Kant Maximen.

Die Art von transcendentaler Deduction, welche bei diesen Maximen statthaft ist, kann daher nur darin bestehen, dass dieselben ihre Fruchtbarkeit als Regeln, als methodologische Gesichtspunkte erweisen. Der Streit der Naturforscher über den Werth je ihrer Grundsätze ist somit durch diese Entscheidung geschlichtet. Bei dem einen „Vernünftler" — denn in der Vertheidigung dieser Principien kann sich der Naturforscher diesem Titel nicht entziehen — überwiegt das Interesse der Mannichfaltigkeit, bei dem andern das der Einheit. Es ist auf keiner Seite Einsicht in das Object, welche über die „Anhänglichkeit" entscheidet. Daher sind diese Standpunkte „besser Maximen, als Principien" zu nennen.

Als solche Maximen sind also jene — Gesetze, wie man sie nannte, zu würdigen, welche als Urbilder der wirklichen Welt galten, wie das von der continuirlichen Stufenleiter der Schöpfung. Die Realität solcher Gesetze besteht in der Thatsächlichkeit des Hanges zu solchen logischen Satzungen, wie die Giltigkeit derselben in der Statthaftigkeit dieses Hanges, in dem Vernunftinteresse, dem jene dienen. Den Streit „einsehender Männer" über diese Maximen entzieht Kant „der Einsicht in die Natur des Objects". „Es ist nichts Anderes als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder affectirt." Werden dieselben für objective Einsichten gehalten, so müssen sie „nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten"**), bis der Streit kritisch geschlichtet wird.

Ob, und wie genau der Streitpunkt um das Schlagwort des Monismus durch diesen Ausgleich, welchen der „Anhang zur transscendentalen Dialektik" anbietet, getroffen, ob, und mit wie genau zutreffendem Bezuge auf die Einzelfragen, der unter dem Namen des Darwinismus geführte Streit durch diese kritische Auflösung beigelegt wird — das mögen die um jene Probleme

*) Ib. S. 449.
**) Ib. S. 451.

bemühten Forscher entscheiden, sofern sie in die erkenntnisstheoretische Bedeutung dieser Streitfragen eindringen*).

Nachdem wir in den bisherigen Betrachtungen von einer neuen Seite die allgemeine Bedeutung der Idee, und in derselben ihren regulativen Gebrauch erkannt haben, wenden wir uns nunmehr den drei transscendentalen Ideen zu, um nach der besonderen Art, in welcher sie die systematische Einheit darstellen, je ihren besondern regulativen Werth zu beurtheilen.

Von der psychologischen Idee werden wir jetzt sagen, dass den Erscheinungen des inneren Sinnes in der Seele das „Analogon eines Schema" geliehen werde. Das Ding an sich der inneren Erscheinungen ist also ein „Gegenstand in der Idee". Die Idee ist aber ein „Gesichtspunkt". Frage ist daher: welchen Nutzen gewährt der Gesichtspunkt der Seele, dieses *focus imaginarius*, für den systematischen Erfahrungsgebrauch? Welchen Vortheil gewährt die Maxime der Seele gegenüber dem „seelenlosen" Materialismus?

Diese Frage ist in der klarsten Weise beantwortet durch das Grundproblem des Kriticismus: die Einheit des Bewusstseins. Da alle erkenntnisstheoretische Begründung auf diesen Grundsatz zurückgeführt wird, so ist damit die Materie zu einem Specialfall des Bewusstseins gemacht, zu einer „Art Vorstellung". An diesem Punkte unserer Untersuchung wird man aber diesen Satz nicht so missverstehen können, als ob er Berkeley'schen oder Fichte'schen Idealismus besagte. Die Einheit des Bewusstseins zum Grundbegriff gemacht, bedeutet vielmehr die Zurückführung aller Realität auf die synthetischen Grundsätze. Und dieser Schein des Subjectiven soll nicht vermieden werden, wenn anders der transscendentale Apriorismus keine Einbusse erleiden soll.

Mit diesem Einen Hinweis ist der Streit, ob der durchgeführte Materialismus in der Seelenfrage zum Ziele führe, entschieden. Er führt nicht blos nicht zum Ziele, sondern er lenkt vom rechten Wege zum Ziele ab. Die Idee der Materie, als Regulativ angenommen, würde das Bewusstsein nicht blos nicht erkennen lassen, sondern die transscendentale Problemstellung verrücken. Schon die Vorstellung der lebenden Materie

---

*) Die Tagesfrage Kant und Darwin hat Aug. Stadler in seinem Buche über „Kants Teleologie" zum wissenschaftlichen Austrag gebracht.

ist, wie Kant sagt, „ein Cirkel im Erklären" *). Und es hat sich gerade in unseren Tagen wiederum gezeigt, wie eingewurzelt der monadologische Hylozoismus in dem unkritischen Denken ist. Geschweige, wenn man die „Autokratie der Materie" **) für alle Bewusstseinserscheinungen zu Grunde legte. Man würde alsdann glauben können, die objective Realität bedürfte zu ihrer Begründung des Grundsatzes der Einheit des Bewusstseins nicht, sondern diese sei — und zwar nicht als Grundsatz — sondern als Eigenschaft in der gedachten Materie enthalten. Die transscendentale Methode, welche von dem ausgeht, was wir „in die Dinge legen", wäre damit verleugnet, der Grund des Apriorismus verschüttet. Solchen Zusammenhang hat die Seelenfrage mit der Grundlage des kritischen Idealismus.

Aber auch nur in diesem Zusammenhang hat die Annahme der Seele ihre Bedeutung: nur als Idee, nur als regulative Maxime. „Hierbei aber hat sie nichts Anderes vor Augen, als Principien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, soviel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen" ***). Aber mit dieser Maxime, welche gemäss dem kritischen Dualismus, das Vernunftinteresse der Specification gelten lässt, ist keine spiritualistische Grundkraft etwa statuirt. Es heisst unmittelbar weiter: „Jene Einfachheit der Substanz u. s. w. sollte nur das Schema zu diesem regulativen Princip sein und wird nicht vorausgesetzt, als sei sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften". In solcher Einschränkung werden „keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen u. s. w. zugelassen". „Denn wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn".

---

*) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 283.
**) Ib. S. 315.
***) Kritik der reinen Vernunft S. 458.

Sehr charakteristisch wird das Hypothetische der Annahme dieses Gesichtspunktes durchgängig bei den drei transscendentalen Ideen durch ein „als ob“ ausgedrückt. Die Idee der Seele wird angenommen, damit wir „alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüths an dem Leitfaden der innern Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich (wenigstens im Leben) existirt, indessen dass ihre Zustände, zu welchen die des Körpers nur als äussere Bedingungen gehören, continuirlich wechseln“ *).

So ist denn die Annahme der Seele eine *suppositio relativa*. Eine Seele schlechthin anzunehmen, hätte keinen Grund noch Fug; aber relativ auf die inneren Erscheinungen, um „nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander abzuleiten“ **). Nicht eine differente Grundkraft soll die Idee der Seele vorstellen; sondern eine Norm, den Erfahrunsgebrauch in der Erklärung der inneren Erscheinungen durch die systematische Einheit derselben mit sich selbst einstimmig zu machen.

Wirft man diese Art der Aufrechthaltung der Seelen-Maxime mit dem Spiritualismus in ein Fach, so begiebt man sich des Grenzbegriffs der Erscheinungen, und aller tieferen Einsicht, welche die transscendentale Methode eröffnet. Die Folge ist sattsam bezeugt durch Inconsequenz, sei es nach Seiten des materialen Realismus, sei es nach dem dogmatischen Idealismus hin; nicht selten erfolgt die Abschwenkung zugleich nach beiden Seiten.

Der Spiritualismus nimmt die Seele als ein constitutives Princip und begeht den Fehler, den Epikur als ἀργὸς λόγος bezeichnet hat. Der Erfahrungsgebrauch, in Relation zu welchem allein die Idee der systematischen Einheit aufgestellt wird, um ihn selbst einhellig zu machen, wird nach diesem Fehler umgangen. Der dogmatische Spiritualist „überhebt sich aller Naturuntersuchung der Ursache dieser unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen, indem er gleichsam durch den Machtspruch einer transscendenten Vernunft die immanenten Erkenntnissquellen der Erfahrung, zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbusse aller Einsicht vorbeigeht“ ***).

*) Ib. S. 452.
**) Ib. S. 453.
***) Ib. S. 463.

Der Spiritualismus begeht den Fehler der *ignava ratio*, der mit dem andern Fehler der *perversa ratio*, des ὕστερον πρότερον *rationis*, eng verbunden ist, und als solcher unmittelbarer begreiflich wird. Statt durch die systematische Einheit, welche die Seelenidee ausdrückt, den Erfahrungsgebrauch zu ergänzen, wird die Sache umgekehrt, und der letztere aus jener angeblichen Substanz abgeleitet.

Wie mit der psychologischen, in gleicher Weise verhält es sich mit den beiden anderen transscendentalen Ideen.

Auf dem regulativen Gebrauch einer der kosmologischen Ideen beruht die Ethik nach ihrer Möglichkeit. Die Ethik kann man daher bezeichnen als die Darstellung des regulativen Gebrauchs der kosmologischen Freiheitsidee.

Hier kann man es also deutlich sehen, wie verkehrt die Auffassung ist, welche statt der kosmologischen Idee die Materie als transscendentale Idee gesetzt wünscht*). Vielmehr ist die Welt mit allen Reihen, den mathematischen und dynamischen, in denen sie zur systematischen Einheit strebt, eine Idee. Die Einheit des Erfahrungsgebrauchs wird durch die Idee der Welt vor der Einmischung fremder Erklärungsgründe gehütet. „Wir müssen zweitens (in der Kosmologie) die Bedingungen der inneren sowohl als äusseren Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich, und ohne ein erstes oder oberstes Glied sei" **). So verräth die Idee an sich mit ihrem „als ob" die Antinomie, in welche sie verwickelt wird, zu welcher sie allein die Auflösung enthält.

Auch die kosmologische Freiheitsidee hat dieses „als ob" nicht zu scheuen. Sie will sagen „als ob wir nicht ein Object der Sinne . . . vor uns hätten" ***). Es wird die Hauptaufgabe für die Begründung der Ethik in nichts Anderem bestehen, als den gediegenen realen Sinn dieses „als ob" ins Licht zu setzen.

So ist also die Weltidee ein Schutzmittel für die physischen Erklärungen der Weltreihen nach ihren Bedingungen,

*) Diesen Fehfgriff macht Harms, Philosophie seit Kant S. 196.

**) Kritik der reinen Vernunft S. 452.

***) Ib. S. 460.

gegen die Ableitung ihrer Glieder von heterogenen Principien. Sie vertritt die systematische Einheit der Weltreihen. Denn, wie es auch mit der transscendentalen Freiheit bewandt sein möge, dass der empirische Causal-Mechanismus nicht beeinträchtigt werden soll durch die Aufstellung derselben, soviel darf hier, als wenigstens den Worten nach bekannt, vorweggenommen werden.

Aber die Weltidee kann nur als Maxime regulativ gelten, ist nur als Gesichtspunkt aufstellbar. Unter diesen Gesichtspunkt fällt die Atomtheorie nicht minder als die Freiheitslehre. Ueberall rächt sich der Fehler, von einer kosmologischen Substanz auszugehen, statt in eine systematische Einheit, sei es der Decomposition, sei es der Stammableitung, die äusseren wie die inneren Erscheinungen, im Reiche der Natur, in einer Welt der Sitten, hinaufzuführen.

Der regulative Werth der psychologischen Idee besteht in der Reinhaltung des Bewusstseins als des obersten transscendentalen Princips. Für den regulativen Werth der Weltidee mag es an dieser Stelle genügen, auf die Rettung der Freiheit, wie nicht minder auf die Integrität der physischen Erklärungsgründe hinzuweisen: die Gottesidee endlich vertritt die systematische Einheit der Zwecke.

Der Nachweis dieses Regulativs hat vor Allem der Frage zu begegnen: ob die teleologische Verknüpfung der systematischen Einheit überhaupt zugehörig sei, oder ob sie, als ein „Fremdling“ in der Naturwissenschaft, jene vielleicht sogar beeinträchtige.

Für die vornehmliche Rücksicht unserer Erwägungen würde jedoch die Zulassung der Zweckidee als einer regulativen Maxime begründet erscheinen, wenn dieselbe für die Ethik brauchbar bliebe, wie immer auch über ihre Anwendbarkeit für das Naturerkennen die Entscheidung fiele. Indessen auch für den Erfahrungsgebrauch behauptet die Zweckidee ihre Geltung, nämlich als Idee. Und der ethische Gebrauch der Zweckidee steht mit diesem Erfahrungsgebrauch in Verbindung.

Der Gegensatz zur Teleologie liegt in dem Mechanismus. Wenn Aristoteles gegen Demokrit einen Zweck geltend macht, der sich von des Letztern Aetiologien unterscheiden soll, so besteht in dieser Polemik allerdings ein Gegensatz zwischen der mechanischen, nach dem Causalnexus die Erscheinungen ver-

bindenden Naturerklärung, und einer solchen Ansicht von der Apriorität der Zwecke, der zufolge dieselben, als das schöpferische Ziel, die Zweckvollendung vollziehen, als das Erste der Natur das Letzte erzielen. Wenn die Wand nicht dadurch entsteht, dass das Schwere nach unten sinkt, sondern damit ein Zweck des Wohnens sich erfülle; wenn nicht der Schnitt des Messers die Entleerung des Wassersüchtigen bewirkt, sondern die Herstellung seiner Gesundheit — dann besteht allerdings ein Gegensatz zwischen dieser Teleologie und dem Ausspruch des Demokrit, dass er das ganze Perserreich für eine einzige Aetiologie dahingäbe. Eine solche Teleologie aber ist die specifisch aristotelische*); Plato hat diese nicht gelehrt; sondern vornehmlich für die Ethik den Zweckgedanken behauptet. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung die vielfach missverstandene sokratische Polemik gegen Anaxagoras. Man sollte endlich die Meinung aufgeben, dass man in der wohlfeilen Bekämpfung dieser scholastischen Naturbetrachtung gegen alle und jede Teleologie ankämpfe. Auch bedarf es nicht der Ausführung, dass jene anthropomorphe Materialisirung des Urbildes auch für die Ethik ohne Nutzen, vielmehr von principiellem Nachtheil ist.

Dagegen ist hier auszusprechen, dass die formale objective Zweckmässigkeit des kritischen Idealismus der Sache nach mit der Aetiologie des Demokrit zusammenfällt, die letztere aus dem System der transscendentalen Methode begründet. Die Zweckidee soll nicht den Grundsatz der Causalität ablösen, noch einengen, sondern den Gebrauch desselben erweitern. Und nach der Analogie mit der „allgemeinen Analogie“ der Causalität soll unter dem Gesichtspunkte des Zweckes eine systematische Einheit der Erscheinungen angestrebt werden, da, wo die synthetische nicht mehr zulangt. Kann ja doch die synthetische nur innerhalb der einzelnen Erscheinungen bedingen; während wir einen zwar inneren, aber durchgängigen Zusammenhang der Erscheinungen uns vorstellen müssen, in welchem die Bedingungen durch die Beziehung auf ein unerkennbares Etwas sich zur Begrenzung bringen.

So ist nach der kritischen Teleologie der Zweck die Er-

*) Die neuerdings von Pflüger, der sein „Princip“ mit Ignorirung von Kants Lehre aufstellen zu dürfen geglaubt hat, in Verkennung des Problems geltend gemacht worden ist.

weiterung der Causalität. Die Idee der Causalität heisst Zweck. „Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens Ein Princip mehr, die Erscheinungen unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem blossen Mechanismus derselben nicht zulangen“ *). Der Zweck, als Ergänzung der Causalität, steht also nicht als οὗ ἕνεκα in dem Gegensatz eines Princips zum δι' ὅ; sondern er ist eine Fortführung, eine Erweiterung des Grundsatzes der Causalität bis an die Grenze von dessen Anwendbarkeit.

Man muss in diesem Grenzgebrauch der teleologischen Causalität zwei Gedanken unterscheiden, welche beide von gleicher Wichtigkeit sind; der eine gehört dem Gebiet des Naturerkennens an, der andere scheint ausschliesslich ein ethischer Grundgedanke zu sein.

Der vorwiegend theoretische Gedanke ist der folgende. Die Zweckidee stellt die Einheit, nicht der Gesetze schlechthin, als eine systematische Einheit dar, sondern die Einheit der besonderen, der empirischen Gesetze. Diese empirischen Gesetze, im Unterschiede von den allgemeinen Grundsätzen, können unzweifelhaft nur auf dem Wege der Causalitäts-Analogie erforscht werden. Aber wir sind weit entfernt, diesen Weg mit Erfolg durchgängig beschreiten zu können. Man glaube ja nicht, dass jeder andere Weg der Forschung abgeschnitten wäre. Hier tritt vielmehr die Verhältnissbestimmung der unbestimmten Kräfte ein, die nach der Analogie der Causalität eine „eigene Causalität“, die der Zwecke, als die Einheit jener unbestimmten besonderen Gesetze vorstellig macht.

Was ist das Selectionsprincip Anderes, als eine solche gedachte Einheit der besonderen empirischen Gesetze, welche das Ueberleben der einen, das Verschwinden der anderen Organismen bewirken? Diese besonderen empirischen Gesetze, auf die Natur der Organismen einerseits, auf die Existenzbedingungen der äusseren Umgebung andrerseits bezogen, sind allein die Ursachen jenes Vorganges, welcher wie eine Verschwendung der Natur die Verwunderung erregt. Das Selectionsprincip wird nicht so missverstanden werden sollen, als ob es ein Naturgesetz bedeuten, als ob es die Erforschung der wirklichen Kräfte,

*) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 240 f.

der besonderen empirischen Gesetze *ersetzen* sollte. Das Selectionsprincip, als die Einheit jener echten Ursachen, der empirischen Gesetze, ist der Ausdruck der systematischen Einheit derselben, und *als solcher eine Zweckidee.*

Wir stellen uns die Gesammtheit dieser empirischen Gesetze, deren Wirkung der Fortbestand einiger, die Vernichtung anderer Organismen ist, nach der Analogie eines causalen Wirkens unter der Form vor, welche auf unser logisches Verständniss angepasst ist, indem wir jene algebraische Summe der unbestimmten empirischen Gesetze als eine Einheit denken, welche die widerstandsfähigen Glieder des Causalnexus zum Fortbestand auserwählt. Dieser Gedanke der Auswahl ist die Form, unter welcher jene algebraische Summe der empirischen Gesetze, unserer logischen Art, Einheiten zu stiften, Begriffe zu bilden, angepasst wird. Das Selectionsprincip ist daher die Zweckidee, unter der wir uns jene Einheit der empirischen Gesetze zu Verstande bringen, ohne deren Kenntniss die Wirkungen derselben uns zufällig erscheinen müssten. Diese Zufälligkeit auszuschliessen, da wo die Causalitätsanalogie nicht anwendbar ist, *so lange nämlich sie nicht anwendbar werden kann*, ist die Aufgabe der Zweckidee, welche nach der Analogie der Causalität gebildet ist. Aber es bedarf nicht der Ausführung, wie genau sonach ein solches Princip von dem Gravitations-Princip unterschieden ist.

Da nun aber diese Idee eine der Grundeigenthümlichkeit unseres Denkens angepasste Form ist, nämlich der in den besprochenen drei Wendungen sich vollziehenden Art, Begriffe zu bilden, so nennt Kant diese Zweckmässigkeit eine *formale*, im Unterschiede von der materialen, welche ohne kritische Rücksicht auf dieses unser logisches Verfahren, den Zweck in die Dinge verlegt, als eine der Causalität nicht analoge, sondern gleiche, ebenbürtige, mehr als den Charakter der Kategorie verdienende, schöpferische Kraft.

Zugleich aber darf diese formale Zweckmässigkeit *objectiv* genannt werden, nicht blos, weil sie in Objecten anscheinend sich realisirt, sondern weil sie einen werthvollen Unterschied bezeichnet gegenüber jener formalen Zweckmässigkeit, welche wir in denjenigen *geometrischen* Gebilden beschreiben und bewundern, die von den alten Geometern mit einem Eifer erzeugt wurden, von dem Kant sagt, es sei „eine Freude“ den-

selben zu beobachten: da jene Gebilde von ihnen gar nicht als reale in Naturobjecten oder -Erscheinungen erkannt worden waren. Immerhin aber darf über dieser apriorischen Erzeugung von zweckmässigen Gebilden der Unterschied nicht ignorirt werden, der zwischen solchen Gebilden einer innern gedanklichen Zweckmässigkeit und denjenigen besteht, welche uns als empirische Wirkungen unbekannter Gesetze in Dingen entgegentreten, die wir nicht umhin können, als Naturzwecke uns vorstellig zu machen. Der Ausdruck objective Zweckmässigkeit bezeichnet also nicht „den Charakter ihrer Gültigkeit, sondern nur das bekannte Gebiet ihrer Anwendung“ *), nämlich in dem nach dem Princip der blos formalen Zweckmässigkeit erstandenen Reiche des Organischen, in welchem wir den causalen Zusammenhang als eine Wechselbeziehung der Theile und des Ganzen dergestalt denken, dass die Einen, wie das Andere als Mittel und als Zweck gelten. Diese wechselseitige Geltung ist lediglich der Ausdruck der systematischen Einheit von Kräften, von besonderen empirischen Gesetzen, die uns unbekannt sind.

Dies ist der erkenntnisstheoretische Gedanke, welcher der Zweckidee zu Grunde liegt. Wir betrachten nunmehr den scheinbar ausschliesslich ethischen Gedanken, welcher in derselben enthalten ist. Es ist dies die Beziehung auf ein übersinnliches Princip. Diese Beziehung hängt mit dem Fundamental-Gedanken von der intelligibeln Zufälligkeit zusammen, von dem sie eine besondere Gestaltung darstellt.

Ausserdem nämlich, dass die Erfahrung selbst, derjenige Zusammenhang von allgemeinen Gesetzen, von synthetischen Grundsätzen, welchen wir Erfahrung nennen, „etwas ganz Zufälliges“ ist, ist es noch als eine besondere Zufälligkeit zu bezeichnen, dass die unbestimmbar vielen besonderen empirischen Gesetze der Systematik unserer Begriffsbildung sich anpassen lassen. Wir wissen bereits, in Form welches Gedankens diese Anpassung zu Stande kommt. Die vorausgesetzte Einheit der unbestimmbaren Mannichfaltigkeit empirischer Gesetze ist die Zweckidee, ist die formale Zweckmässigkeit, unter der wir die Wirkungen jener unbestimmbaren Mannichfaltigkeit empirischer Gesetze uns zu Verstande bringen. Da nun

---

*) A. Stadler, Kants Teleologie S. 126.

aber jene Gesetze, deren Einsicht als causaler Analogien uns verschlossen ist, demgemäss uns als zufällig erscheinen; da ferner die etwaige Einheit jener besonderen Gesetze, insofern auf ihnen die Einheit der Erfahrung im Besondern beruht, ebenfalls eine zufällige ist, so ist der Zweck, welcher diese Einheit darstellt, ein Auskunfsmittel gegen diese Zufälligkeit. Er ist zwar nur eine subjective Maxime, welche zu einem Besonderen auf das Allgemeine reflectirt, er ist zwar nur ein Gesetz der „Heautonomie" *) der Urtheilskraft für diese ihre Reflexion; aber er stellt dennoch in dieser formalen Eingeschränktheit nichts Geringeres dar, als „die Gesetzlichkeit des Zufälligen" **).

Es reicht somit die Zweckidee über das Zufällige hinaus, welches sie nach Art eines Gesetzes zu bestimmen, in einer systematischen Einheit zu umfassen zur Aufgabe hat. Und die Gesetzlichkeit, auf welche sie hinausweist, ist jene Erweiterung des Erfahrungsverhältnisses der Causalität. Sobald wir jene Gesetzlichkeit mehr denn als eine formale denken, bilden wir in der That, „eine eigene Art" von Causalität, die mit der Natur, mit dem Erfahrungszusammenhang nichts gemein hat. Statt wodurch und woher — was allein innerhalb der Erfahrung zu fragen verstattet ist — fragen wir: wozu und wohin? Es liegt in dem Begriff der Zweckmässigkeit, als der Gesetzlichkeit des Zufälligen, die Beziehung auf die Begrenzung alles Naturbedingens, die Beziehung auf den Endzweck.

Dieser Endzweck macht sich schon in der theoretischen, in der Teleologie der Organismen geltend. Die Vorstellung eines Urhebers ist, die Einschränkung auf den formalen Charakter dieses Gedankens festgehalten, unvermeidlich, wenngleich kritische Disciplin diese Anthropomorphismen beschneiden muss. Aber unaufhaltsam dringt dieser Gedanke in die ethischen Zusammenhänge des Reiches der Natur mit dem Reiche der Freiheit, des Reiches des Seins und Geschehens mit dem Reiche des Sollens und der Sitten ein.

Diese regulative Bedeutung der Zweckidee bildet die Hauptaufgabe einer Begründung der Ethik; sie wird uns ausführlich bei dem folgenden Theile unserer Untersuchung beschäftigen.

*) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 25.
**) Ib. S. 295.

Hier mag nur hingewiesen werden auf diejenige Art des Endzwecks, welche in dem intelligibeln Substrate der materiellen Natur gedacht wird. Zwar ist mit diesem Grenzgedanken der Context der Erfahrung überschritten, innerhalb dessen und seines Causalnexus kein Endzweck sich behaupten kann. Aber die geschlossen gedachte Kette der Bedingungen involvirt einen solchen Bund mit dem Unbedingten, einen solchen Zusammenhang mit einem Endzweck, in dessen Gesetzlichkeit alle Zufälligkeit, die Einheit der besonderen, wie das System der allgemeinen Gesetze, in einem letzten Räthselworte ihre Lösung findet.

Sofern das intelligible Substrat der Natur mit dem All der Realitäten, mit dem Inbegriff des Möglichen identisch ist, haben wir damit drittens die Identität der Zweckidee mit der Gottesidee ausgesprochen. Aber diese Identität ist nur eingeschränkter Weise zu verstehen; denn da die Zweckidee ihre eminente regulative Bedeutung in dem Ethischen gewinnt, in der Freiheitsidee, so ist daraus allein schon zu entnehmen, dass beide Ideen sich kreuzen, aber nicht gänzlich zusammenfallen. Es genügt, dass die theologische Idee an ihrem Theile die Zweckidee darstellt; eine andere Wirkungsweise bleibt der letztern in der kosmologischen Freiheitsidee vorbehalten.

Unter dieser Einschränkung gehen wir endlich an den Nachweis, dass die Kritik der reinen Vernunft bereits die theologische Idee als Zweckidee gedacht hat; wenngleich den Kerngedanken von der Einheit der empirischen Gesetze, welche die Zweckidee darstellt, erst die Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft ans Licht gebracht hat*).

Es ist zunächst zu beachten, dass die Relation auf den Erfahrungsgebrauch auch in dieser transscendentalen Idee enthalten ist. Auch sie ist eine *suppositio relativa.* Denn wir sollen „nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ur-

---

*) Durch diese Unterscheidung möchte der literarische Nachweis zu ergänzen sein, welchen A. Stadler, Kants Teleologie (S. 36, 40—43) über die Identität beider Ideen erbracht hat.

sachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei" *). „Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, blos relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein blosses Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben" **). Wir hätten „nicht den mindesten Grund", ein solches Wesen schlechthin anzunehmen, „wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche die Supposition allein nothwendig sein kann***). Die Vernunft folgt mithin in dieser relativen Supposition nur ihrer eigenen „formalen Regel"; und die „höchste formale Einheit" ist die zweckmässige. Also ist die Idee der systematischen Einheit aller Wesen überhaupt die Idee der Zweckmässigkeit. Und diese Idee also ist es, von welcher Gott „das Analogon eines Schema" ist.

Bei der Kreuzung, welche wir so eben in Bezug auf den ethischen Gebrauch zwischen der Zweckidee und der Weltidee angenommen haben, könnte der Anschein wachsen, dass die Welt selbst diese teleologische Idee darstelle, der Pantheismus den Theismus, der ohnehin nach dem transscendentalen Verstande nur deistisch ist†), ersetzen könnte. Kant hat seinen kritischen Idealismus auch nach dieser Seite hin erwogen, auch mit dem consequentesten seiner dogmatischen Gegner sich gemessen. Das Resultat ist, dass Spinoza eine *ignoratio elenchi* begehe. Der Spinozism „will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht leugnet) der Dinge und der Natur angeben, und nennt blos die Einheit des Subjects, dem sie alle inhäriren" ††). Wie tief steht jene auf der Definition fussende Substanz unter der regulativen Bedeutung der Idee, als einer Maxime, der in der Erfahrung kein Gegenstand congruirt.

In solcher systematischen Ausdehnung vermag die teleologische Idee vor der *ignava* und der *perversa ratio* sich zu schützen: denn wir müssen die systematische Einheit einer teleologischen Verknüpfung „ganz allgemein" machen, durch welche nur diese oder jene besondere Einrichtung „mehr oder weniger kenntlich

*) Kritik der reinen Vernunft S. 453.
**) Ib. S. 456 f.
***) Ib. S. 460.
†) Ib. S. 454.
††) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 281, vergl. ib. S. 339.

für uns ausgezeichnet worden." Wir dürfen sie nicht im Voraus bestimmen, sondern „in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen" *). So genau unterscheidet schon die Kritik der reinen Vernunft die Erweiterung der systematischen Einheit zur teleologischen von einer Ersetzung der ersteren durch die letztere.

Das charakteristische „als ob", das sich in unaufhörlichen Wiederholungen hier lautbar macht, nimmt sogar eine dem Pantheismus äusserlich angenäherte Wendung: „es muss euch da, wo ihr sie" (sc. zweckähnliche Anordnungen) „wahrnehmt, völlig einerlei sein zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder: die Natur hat es also weislich geordnet" **). Denn es wäre *perversa ratio*, wollte ich diesen „Gegenstand in der Idee" als eine Substanz schlechthin voraussetzen; während dieses intelligible Etwas nur eine Idee, und sofern dieselbe transscendental gelten darf, nur eine regulative Maxime bedeutet, „dass wir die Natur so studiren sollen, als ob ...", nämlich Zweckmässigkeit bei ihr angetroffen würde, die wir „von der Natur der Dinge der Welt nach einer solchen Idee" ableiten sollen. Den „subtileren Anthropomorphismus", den die Kritik der reinen Vernunft unter diesen Einschränkungen bewilligt, nennen die Prolegomena einen „symbolischen": „wie verhält sich eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten" ***). Und nichts Geringeres will der Kriticismus in solcher Begrenzung des Erfahrungsgebietes, bei allem Nachdruck, welcher auf das „als ob" gelegt wird, leisten, als: den Theismus nach dieser seiner regulativen Bedeutung zu rechtfertigen.

In der strengen Einhaltung der Grenze behauptet sich wider alles Räsonnement unkritischer Aufklärung die teleologische Idee als theologische: in der Beziehung aller systematischen Einheit, als einer in letzter Instanz zufälligen, auf einen intelligibeln Endzweck. Indessen verbleibt es für das Natur-

*) Prolegomena III. S. 132.
**) Kritik der reinen Vernunft S. 463.
***) Ib. S. 467.

erkennen bei diesem unaufgegangenen Reste. Dagegen aber erhebt sich von Neuem der Endzweck, und in seinem Gefolge die Gottesidee in dem eigenthümlichen Gebiet der Zweckidee, im Ethischen. Wir werden daher bei den Postulaten eine fernere Auseinandersetzung mit diesem Erbtheil der Menschenvernunft halten müssen.

In dem Zusammenhang unserer bisherigen Erwägungen wird dies wenigstens ersichtlich: dass die theologische Seite der Zweckidee einem regulativen Gedanken dient. Ich möchte denselben nicht gerade so ausdrücken, dass, da das Wort vom unbewussten Zweck einen bei einiger Ueberlegung deutlichen Widersinn enthält, die Personification des Zweckgedankens, die Annahme eines *intellectus archetypus* die kritisch beglaubigte sei; denn die Personification, mehr als gedacht, überspringt den Maximen-Charakter der Idee. Aber, die Personification lediglich als Maxime gedacht, schärft und verdeutlicht die wichtige Einsicht: dass mechanische Causalität und Teleologie nicht disjuncte Begriffe, noch daher Begriffe von coordinirten Methoden sind; sondern dass die für das Naturerkennen einzig constitutive Methode der Causalität allerdings auch für den Erfahrungsgebrauch, aber lediglich regulativ, ergänzt wird durch die ideale Teleologie. Ein Regulativ ist diese Methode; denn sie schützt vor dem Abweg des Zufalls, da, wo die besonderen empirischen Gesetze nach dem causalen Regress unerkennbar sind. Der regulative Gedanke, die *suppositio relativa* der Einheit dieser desideraten Gesetze veranschaulicht mithin diesen wichtigen Unterschied zweier bald als ebenbürtig, bald als einander subordinirt, bald als einander ausschliessend betrachteten Methoden: der *intellectus archetypus* lehrt, dass es keinen unbewussten Zweck, als eine Zwecken blind dienende Causalität, geben kann. Besser ist es, eingestandener Massen Bewusstsein anzunehmen, wo man die mechanischen causalen Gesetze vermisst, und deren Einheit supponirt, als dass man die synthetische Abstractheit der Causalität durch das hölzerne Eisen einer mechanisch gedachten Teleologie entstellt und zweideutig macht.

Eine tiefere und unendlich fruchtbare Anwendung gewinnt dieser Gedanke, dass, wo Zwecke walten sollen, Bewusstsein walte, für die Ethik, in welcher die Zweckidee in der Freiheitsidee zu eminenter Geltung kommt. Bevor wir jedoch diese Aus-

dehnung der regulativen Bedeutung der Zweckidee entfalten, ist es erforderlich, ein Hinderniss zu beseitigen, welches jeder etwaigen regulativen Bedeutung der Freiheitsidee theoretisch im Wege zu stehen scheint.

Fünftes Kapitel.

Der antinomische Schein in der Freiheitsidee.

Wir beginnen diese Erörterung mit folgender Frage: Welche Beziehung hat der Gedanke der Freiheit zu dem Gedanken der Welt? Es ist ein prächtig klingendes Wort: Kant hat die Freiheit zur Weltidee gemacht. Aber diese Bedeutung von *le monde* ist nicht die der Antinomienlehre. Wie ist es nun zu denken, dass die Freiheit eine Art der kosmologischen, der die Weltidee bildenden Gedanken sei?

Man ist gewohnt, unter Freiheit, wenn nicht die Willkür, so die Spontaneität einer Vorstellung zu denken, welche, von allem Mechanismus der Causalität unabhängig, die Handlungen des Menschen zu bestimmen vermag. Was hat nun mit solcher Spontaneität von Vorstellungen derjenige Zusammenhang von Gedanken gemein, welcher die Gesammtheit der Erscheinungen zusammenfasst?

Wir begreifen die regulative Bedeutung der Weltidee, welche in Doppelsternen unser Weltsystem begrenzen lehrt, welche die Atomtheorie zu einem Problem der Erfahrungslehre macht: welchen Bezug aber hat zu diesen kosmologischen Gedanken die Idee einer aller Naturbedingtheit ledigen Urselbstständigkeit menschlicher Vorstellungen?

Indessen ist die Berichtigung dieser Frage der erste Ertrag aus der Einordnung der Freiheitsidee in die kosmologischen Gedanken.

Nicht um eine spontane Vorstellung handelt es sich bei dem Problem der Freiheit — vielmehr gehören diese scheinbar absonderlichen menschlichen Vorstellungen in die gemeine Reihe der Naturbegebenheiten, in die unbestimmbar grosse, absolut gedachte Totalität der Dinge dieser Welt. Nicht von Vor-

stellungen ist die Frage; sondern von Handlungen und Dingen. Wie daher die Weltbegriffe im engeren Sinne dadurch entstehen, dass zu dem gegebenen Bedingten der Erscheinungen das Unbedingte gesucht wird, in einer Weltgrenze oder dem Einfachen, so auch entsteht der Gedanke einer ursprünglichen Selbstthätigkeit, indem die bedingten Ereignisse des Menschendaseins in einem Unbedingten begrenzt werden. Damit ist aber ausgesprochen, dass nicht eine aparte Art von menschlichen Handlungen, etwa als sittliche Vorstellungen, statuirt werden dürfen; sondern, wenn anders als Idee eine Spontaneität gefordert wird, dieselbe in einer andern Art von Wesen angenommen werden müsse.

Das Recht und der Werth dieser Bemerkung wird erst bei der Darstellung des regulativen Gebrauchs der Freiheitsidee zur Klarheit kommen: vorerst genüge es, die Zusammengehörigkeit des Unbedingten der Freiheit mit den übrigen den Kosmos bildenden Reihen hervorgehoben zu haben. Es entsteht jedoch in dem Zusammenhang dieser Schlüsse auf ein Unbedingtes der versuchten Erweiterung der Causalität jene Antinomie, deren Auflösbarkeit in eine scheinbare die letzte Bemerkung des vorigen Absatzes angedeutet hat.

Wir vergegenwärtigen uns nunmehr die hauptsächlichen Wendungen dieser Antinomie.

Dass die transscendentalen Ideen nur „Gesichtspunkte“ sind, und dass sie nur in ihrer Brauchbarkeit als Maximen sich bewähren können, dieses positive Ergebniss der transscendentalen Dialektik zeigt sich am deutlichsten im Weltbegriff. Die Antinomie, in welche derselbe die Vernunft verwickelt, ist daher ein indirecter Beweis für die Consequenzen der transscendentalen Aesthetik, für die transscendentale Idealität der Erscheinungen. Die kritische Entscheidung dieses kosmologischen Streits der Vernunft mit ihren eigenen Grundsätzen besteht in der Auflösung des Weltbegriffs in die Weltidee.

Wenn die Vernunft von dem gegebenen Bedingten die ganze Reihe des Empirischen hindurch auf ein Unbedingtes schliesst, das ebenso gegeben sein müsse, so hat sie Recht, wenn sie von dem Bedingten als einem Ding an sich ausgeht. Sie muss sich dann aber auch die Antithese gefallen lassen, die nicht weniger streng beweist. Nimmt sie aber, durch die Antinomie genöthigt, das gegebene Bedingte nur als eine gege-

bene Erscheinung, so ändert sich damit auch die Bedeutung des Gegebenseins in Bezug auf das Unbedingte. Denn ein Unbedingtes kann nicht als Erscheinung gegeben sein. Als Ding an sich aber ist es nur ein Grenzbegriff. Und als Grenzbegriff muss es sich als Maxime erproben. Der Schluss, den die Vernunft zum Behufe der Erweiterung ihres Verstandesgebrauchs macht, kann daher nur dies bedeuten: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist das Unbedingte uns „aufgegeben". Die transscendentale Idee der Welt drückt nur die Regel aus, dass der Regressus in der Reihe der Bedingungen „in unbestimmte Weite" *(in indefinitum)* anzustellen sei. Es ist zwar nicht möglich, ins Unendliche zurückzugehen, aber es ist ins Unendliche möglich, zurückzugehen *).

Die ersten beiden kosmologischen Ideen, welche das mathematische Unbedingte betreffen, und „in engerer Bedeutung Weltbegriffe" genannt werden, werden durch die Antinomie aufgehoben. Die beiden anderen sind „transscendente Naturbegriffe". Diese werden nicht nothwendiger Weise aufgehoben, weil das dynamisch Zusammengehörige nicht Gleichartiges fordert. Deshalb ist, wie öfters in der Kritik der reinen Vernunft hervorgehoben wird, diese Unterscheidung von Wichtigkeit. Sofern nun aber diese transscendenten Naturbegriffe als transscendentale Ideen sich behaupten sollen, muss zum mindesten nachgewiesen werden, dass sie als Maximen bei richtigem Gebrauche einander nicht widerstreiten. Also muss gezeigt werden, dass die Antinomie in Bezug auf sie nur dialektischer Schein ist, dessen Auflösung These wie Antithese bestehen lässt. Wir haben dies an der dritten kosmologischen Idee darzuthun.

Der Beweis der Thesis, dass zur Erklärung der Erscheinungen der Welt ausser der Causalität nach Gesetzen der Natur noch eine Causalität durch Freiheit anzunehmen nothwendig sei, besteht darin, dass ein Hinausgehen von der Kategorie zur Idee als unvermeidlich erwiesen wird: die Kategorie fordert die Idee, sofern Vollständigkeit der Reihe „auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen" **) angestrebt wird. Die Causalität grenzt an die unbedingte Ursache. Fasst man nun die

*) Kritik der reinen Vernunft S. 360.
**) Ib. S. 318.

Idee als Maxime, so hat die Sache keine Schwierigkeit; die Thesis besagt alsdann nur, dass keine Ursache als die letzte angesehen werden dürfe, dass der Regress zum Unbedingten uns aufgegeben sei. Die Thesis weiss aber von dieser Auflösung der Antinomie noch Nichts; und dennoch ist ihr Beweis richtig: dass das Causalitätsgesetz „in seiner unbeschränkten Allgemeinheit“ sich selbst widerspreche. Die Allgemeinheit des Causalgesetzes beschränkt sich nämlich auf die Grenzen der Erfahrung!

Der regulative Gebrauch, den die transscendentale Idee der Freiheit für eine systematische Einheit des Empirischen leisten mag, ist hier noch durchaus verborgen; daher stützt sich die Antithese auf die Hervorhebung der Grenze. Gäbe es eine solche aparte Art von Causalität, eine Reihe von Zuständen schlechthin anzufangen, „so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern . . die Causalität wird schlechthin anfangen.“ Wenn aber die Causalität schlechthin anfängt, so hört sie schlechthin auf. Hört aber die Causalität auf, so hört die Einheit der Erfahrung auf. „Also ist die transscendentale Freiheit dem Causalgesetze entgegen und eine solche Verbindung . ., nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending“ *). Dem „Blendwerk von Freiheit“ wird der „Leitfaden der Regeln“ entgegengestellt.

Man muss beachten, dass auch die Antithese, obwohl sie den Vorzug des Empirismus vertritt, dennoch die Welt im absolut realistischen Sinne hinnimmt. Sie kennt noch nicht den Unterschied zwischen Kategorie und Idee. Die Freiheit werde sogar „also“ in keiner Erfahrung „angetroffen“. Man erkennt diesen Standpunkt der Antinomie gegenüber dem systematischen Ausdruck des transscendentalen Idealismus noch deutlicher aus der „Anmerkung“. In dieser rechtfertigt sich die Thesis, dass sie die Nothwendigkeit eines ersten Anfangs aus Freiheit nur insofern behaupte, als „zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen dass man alle nachfolgenden Zustände für ein Abfolgen nach blossen Naturgesetzen nehmen kann“ **). „Weil aber dadurch doch ein-

*) Ib. S. 319.
**) Ib. S. 320.

mal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Causalität nach von selbst anzufangen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln." Aber der solchermassen behauptete erste Anfang dürfe nicht der Zeit, sondern nur der Causalität nach aufgefasst werden! Also weder als Erscheinung wird die Welt gedacht; — denn für diese ist die Causalität an die Zeitbedingung gebunden — noch als Ding an sich, im Gegensatze zum Phaenomenon; denn auf dieses kann jener der Causalität nach spontane Anfang nur anwendbar werden, wenn zugleich die Bedingtheit der Erscheinungen gewahrt bleibt.

Indessen beruht auf diesem Argument die Möglichkeit, den antinomischen Schein in der Freiheitsidee aufzulösen. Die Antithesis erfasst es in ihrem Sinn. „Wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nöthig, ein dynamisch Erstes der Causalität nach zu suchen". „Da die Substanzen in der Welt jederzeit geween sind . . ., so hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, dass der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen sei, und mithin kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch gesucht werden dürfe". Wer dieses „Naturräthsel" verwirft, der muss vor der blossen Möglichkeit der Veränderung den Kopf verlieren, da sie sich ebensowenig begreifen lässt. In der transscendentalen Idee hingegen wird das Naturräthsel gelöst. Im Uebrigen beruft sich die Antithese auf die Einheit und Gesetzmässigkeit der Erfahrung, die durch jenen Gedanken „verwirrt und unzusammenhängend" gemacht werde.

Die Lösung der Antinomie ist deutlich vorgezeichnet. Auf die Erscheinungen der Erfahrung muss der Causalität unbeschränkte Anwendung verbleiben. Der Freiheit könnte nur auf das Ding an sich Bezug gegeben werden. Vom Ding an sich aber dürfen wir Nichts wissen, ausser dass es ein Grenzbegriff, ein Gesichtspunkt, eine Maxime sei!

Und wenn wir nun nur in diesem Sinne die Freiheit des Noumenon suchten? Und in diesem Sinne sie aufweisen könnten?

Die Möglichkeit der Vereinigung von Freiheit und Naturnothwendigkeit beruht, wie schon gesagt ist, darauf, dass die

dritte kosmologische Idee ein dynamisch Unbedingtes betrifft, eine Synthesis des Ungleichartigen enthält. Die Causalität setzt ein Ungleichartiges voraus. Dies war die denkwürdige Bemerkung des *other*, durch welche H u m e 's Erörterungen die Kritik in Bewegung setzten. *B*, die Wirkung, ist von *A*, der Ursache, verschieden. Und es bleibt desshalb unbegreiflich, wie diese Einwirkung auf das Verschiedene erfolge. Wir erklären sie nur in Bezug auf „etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung". Desshalb kann dieser Widerstreit „verglichen" werden, während der „Streithandel" in Bezug auf die mathematischen Ideen „abgewiesen" werden musste.

Wird dieser einzig mögliche Ausweg scharf ins Auge gefasst, so kann daran nicht gezweifelt werden, dass innerhalb der Reihe der empirischen Bedingungen selbst Alles ausnahmlos der Naturnothwendigkeit unterworfen bleibt. An dem synthetischen Grundsatze der zweiten Analogie der Erfahrung wird für diese selbst nicht gerüttelt.

Mit welchem Rechte, mit welchem Grunde man die Freiheit an dem Noumenon annehme? Darüber hat sich der regulative Gebrauch der Freiheitsidee auszuweisen. Und davon ist jetzt nicht die Rede.

Auch die Freiheit in praktischer Bedeutung, die p s y c h o l o g i s c h e Freiheit bleibt vorerst ausser Betracht. Wir handeln hier von der transscendentalen Idee, welche, a l s s o l c h e, in keiner Erfahrung gegeben ist, und welche sich auf keine Erfahrung beruft; welche vielmehr eingestandenermassen dadurch entsteht, dass die Vernunft in der Reihe der Erscheinungen die Totalität nicht hervorbringen kann, die sie doch für den causalen Regress braucht: „so s c h a f f t sich die Vernunft d i e I d e e von einer Spontaneität" *). Für die Erscheinungen selbst aber bleibt die Causalität „ein unnachlassliches Gesetz". Wir werden dies an seiner Stelle durch Kantische Sätze belegen. Man muss von vornherein aber diesen Gedanken festhalten, damit man an dem Ausgleich, der hier nur „im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen, äusserst subtil und dunkel scheinen muss" **), nicht gänzlich irre werde.

---

*) Kritik der reinen Vernunft S. 371.
**) Ib. S. 373.

Um den paradoxen Ausweg Denen plausibel zu machen, welche bei dieser Frage im empiristischen Interesse den Begriff der Grenze nicht einhalten zu dürfen vermeinen, erinnere ich an die Art, wie in den Paralogismen die Frage wegen der Gemeinschaft der Seele mit der Materie erörtert wird. Wie kann die materielle Bewegung Vorstellungen in unserem Geiste bewirken? Welche Vergleichbarkeit besteht zwischen jenen materiellen und diesen inneren Vorgängen? „Aber wir sollten bedenken, dass nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine blosse Erscheinung, wer weiss, welches unbekannten Gegenstandes; dass die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, sondern bloss die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei" *). Was der Empirist in diesem Grenzfalle gern hört, dass muss er in dem andern Grenzfalle sich nicht minder gesagt sein lassen!

Indem wir den Causalnexus in der Reihe der Erscheinungen durchgängig anwenden, gewöhnen wir uns, diese Verknüpfungsweise unseres Denkens als einen nicht lediglich zum Behufe der Möglichkeit einer Erfahrung objectiven Zusammenhang der Erscheinungen anzusehen, sondern als die Wirkungsweise des Ding an sich, zu dem wir die Erscheinungen hinausführen. Diese Wirkungsweise, zugegeben, sie gehe von dem Ding an sich aus, ist zu allererst immer nur eine „Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne". Nun könnte aber jenes unbekannte Ding noch andere Wirkungsweisen haben, welche nicht erscheinen. Vielleicht gehört in jenen etwaigen Zubehör des Ding an sich die — Freiheit, während zugleich die Wirkungen dieser absonderlichen Art von Causalität erscheinen. „Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als blosse Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transscendentalen Gegenstande ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird" **). Wenn wir das Gesetz einer bestimmten Art von Causalität den Charakter derselben nennen, so werden wir demgemäss einen empirischen

---

*) Ib. S. 608 (erste Bearbeitung der Paralogismen).

**) Ib. S. 374.

und einen intelligibeln Charakter zu unterscheiden haben, als zwei Arten des Gesetzes wirkender Ursachen.

Der empirische Charakter, das Gesetz, nach welchem die Causalität des Sinnenwesens erfolgt, ist ein Glied der Naturordnung, und ist von den Naturgesetzen abhängig. Der intelligible Charakter hingegen ist frei von den Bedingungen der Erscheinung. Zu diesen Bedingungen gehört die Zeit. Da der intelligible Charakter der Zeit entrückt ist, so „kann in ihm keine Handlung entstehen oder vergehen“. Seine Wirkungen aber kann er in der Welt von selbst anfangen, „ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt“ *). In ihm selbst also darf die Handlung nicht entstehen; denn er ist der Zeit entledigt. In der Sinnenwelt aber dürfen die Wirkungen nicht von selbst anfangen, denn dort herrscht das Naturgesetz der Causalität. Es bleibt daher nur übrig, dass der intelligible Charakter, d. h. das Gesetz, nach welchem das Ding an sich Ursache ist, in der Sinnenwelt seine in derselben erscheinenden Wirkungen von selbst anfange. Wie diese Art von Causalität möglich sei, ist nicht schwerer zu begreifen, als wie Causalität überhaupt möglich sei!

Es kommt alles an auf den Unterschied zwischen dem Anfangen der Wirkung und dem Anfange der Handlung. „Unter den Ursachen in der Erscheinung kann sicherlich Nichts sein, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte“ . . . „Ist es denn aber auch nothwendig, dass, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Causalität ihrer Ursache . . . lediglich empirisch sein müsse? und ist es nicht vielmehr möglich, dass, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung . . nach Gesetzen der Causalität allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Causalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nicht empirischen, sondern intelligibeln Causalität sein könne? d. i. einer in Ansehung der Erscheinungen, ursprünglichen Handlung einer Ursache.“ Es thut daher dem Verstande „nicht den mindesten Abbruch, gesetzt, dass es übrigens auch blos erdichtet sein sollte“ **) . . . „wenn man

*) Ib. S. 376.
**) Ib. S. 378.

von dem empirischen Gegenstande zu dem transscendentalen aufsteigen will". Wenn man will! Warum aber sollte man wollen? Davon ist jetzt noch nicht die Rede.

Wenn nun, was hier allein ermittelt werden soll, ein intelligibler Charakter, d. h. das Gesetz einer für Noumena giltigen Art von Causalität ohne Widerspruch einzuräumen ist, so erfolgt die Handlung, sofern sie diesem beigemessen wird, „gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so dass die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, dass deren Wirkungen in der Erscheinung des innern Sinnes vorhergehen" *). Der intelligible Charakter hat mit der Zeitform nichts gemein. Das Vorhergehen ist kein zeitliches. „Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt." Das Vorher und Nachher also ist in dieser Ordnung der Dinge ganz ausgeschlossen.

Wenn nun so die widerspruchslose Vereinbarkeit von Freiheit und Nothwendigkeit erläutert ist, so bleibt zu beachten: „Man muss wohl bemerken, dass wir hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit ... haben darthun wollen ... Ferner haben wir auch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen ... Die Freiheit wird hier nur als transscendentale Idee behandelt ... dass Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das Einzige, was wir leisten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war" **).

In der That ist der Gewinn dieser hergestellten Vereinbarung von Freiheit und Naturnothwendigkeit zunächst nur ein negativer: auch die Freiheit hat nur negative Bedeutung. Wenn dem Noumenon Freiheit eingeräumt wird, so heisst dies nach der Auflösung der Antinomie nur: Unabhängigkeit vom Causalgesetz; aber nicht etwa willkürliche Verfügung über das Causalgesetz hinweg. Es bedeutet nur Gegensatz der Begriffe Noumenon und Causalität, welcher Gegensatz durch die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gegeben ist.

*) Ib. S. 381.
**) Ib. S. 385.

Damit ist aber auch die Orientirung gegeben für das richtige Verständniss jenes Gegensatzes und jener Vereinbarung. Wie das Ding an sich nur die Bedeutung hat, oberhalb der Realität, welche das Gesetz besagt, Erkenntnisswerthe zu postuliren, den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit durch unbedingtes Sein zu decken, so auch kann das freie Noumenon keinen andern Sinn haben, als: den in der endlosen Naturbedingtheit der menschlichen Handlungen gähnenden Abgrund jener intelligibeln Zufälligkeit zu übersteigen. Die positive Bedeutung der Freiheit des Noumenon kann lediglich in der Idee liegen, als der Auslegung jenes Realitäts-Postulates, welches das Ding an sich ausspricht.

Wie sich die Idee als Maxime transscendental bewähre, danach ist hier nicht zu fragen. Nur das muss an dieser Stelle schon eingesehen werden, was die Freiheit, als die des Noumenon, allein bedeuten kann. Sie kann nicht eine wie immer erweiterte sinnliche Fähigkeit einer nicht phaenomenalen, sondern intelligibeln Art von Wesenheit zuerkennen sollen. Denn eine solche homogene Erweiterung der Sinnenart bedeutet der Begriff des Noumenon in keinem Falle. Also kann dies gar nicht die Meinung sein: etwa dem *homo noumenon* einen Vorzug der Willkür zuzugestehen, den der *homo phaenomenon* nicht hat, aber haben möchte; sondern dem tiefen transscendentalen Bedürfniss allein kann das freie Noumenon entsprechen sollen, welches das causalbedingte Phaenomenon offenlegt. Die Freiheit, als lediglich dem Noumenon zugehörig, kann mithin auch nur die allgemeine Bedeutung des Noumenon darlegen.

Das Verständniss der schwierigen Sache wird vielleicht durch die folgende Aenderung im Ausdruck dieses Ausgleichs gefördert. Man sage nicht: dem Noumenon bleibt Freiheit zulässig; sondern: Freiheit ist eine der Auslegungen des transscendentalen Bedürfnisses, welchem im Allgemeinen das Noumenon entspricht. Da die Unterscheidung einmal gemacht ist, so ist es verständlich zu sagen, dem bereits proclamirten Noumenon könne auch der transscendentale Rest, welcher bei dem causalen Regress der menschlichen Handlungen sich fühlbar macht, zugewiesen werden. Aber im Grunde genommen, ist jeder solcher Rest für sich der Anlass zur Aufstellung eines ihm entsprechenden Noumenon. Jene vier Thesen, welche an dem Gedanken der Causalität auf ein Unbedingtes schliessen, lassen sich als

Forderungen eines kosmologischen Noumenon zwar zusammenfassen; genauer aber sollte man sagen: es gebe ein Noumenon der räumlich-zeitlichen, wie der Theilungs-Grenze, und ebenso auch ein Noumenon der Freiheit. Also nicht die Freiheit des Noumenon wird gerettet, sondern ein Noumenon der Freiheit wird angenommen. Demjenigen Abgrund, welchen die Freiheit verdeckt, muss ein Noumenon entsprechen, welches jenes geforderte intelligible Gesetz darstellt, jenen neuen eigenen Charakter von Causalität, jene unbekannte Art, nicht zwar Handlungen, aber sinnlich zur Erscheinung kommende Wirkungen ursprunghaft anzufangen.

Man sieht sogleich, dass durch diese geänderte Fassung der Einwurf erstickt wird: mit welchem Rechte man von dem Ding an sich Freiheit aussagen könne, da man ja von demselben nur erkennt, dass, nicht, was es ist. Nicht in seiner Beschaffenheit als frei wird das Noumenon erkannt, sondern: dass Freiheit sei, fordert die kosmologische Totalität; das will sagen, dass ein Freiheits-Noumenon sei.

Ferner aber kann man schon hier, ohne die regulative Maxime, welcher die Idee dient, bereits zu erkennen, dies einsehen: dass die noumenale Freiheit nicht eine sinnliche Willkür, nicht ein alle rationale Behandlung vereitelndes, den causalen Betrieb der Erfahrung durchkreuzendes Spiel des Beliebens bedeuten könne: solchem Ungedanken entspricht das kritische Noumenon nicht.

Es darf hier die Meinung nicht unerwähnt bleiben, dass die Freiheit des intelligibeln Charakters, des Gesetzes der Denkungsart, die spontane, vor und jenseit aller Zeitlichkeit vollzogene ureigne Wahlbestimmung des *homo noumenon* bedeute. Bei allem scheinbaren Tiefsinn dieses Gedankens schiebt er jedoch nur in einer der Strenge des kritischen Unterschiedes nicht angemessenen Weise die Frage zurück. Imputabilität ist nun allerdings denkbar; ob aber auch kritisch noch zulässig?

Dieser Spielraum imputabler Wahl- und Bestimmungsfähigkeit ist wahrlich nicht geeignet, das freie Noumenon als nichts Realeres denn als Idee zu kennzeichnen: vielmehr erscheint das Noumenon, mit so verstandener Freiheit begabt, in symbolisch-durchsichtiger empirischer Klarheit. Wie das Sinnenwesen scheinbar seine Handlungen selbst wählt, die guten wie die bösen, in Wahrheit aber in dieser Wahl determinirt ist, so ver-

mag nach solcher Auffassung das Ding an sich, hinter den Wolken der empirischen Welt gelagert, die vor den Coulissen zur Erscheinung kommenden Wirkungen in ureigner Selbständigkeit hervorzubringen, mögen sie nun als böse oder als gute Angesichts unserer Kategorien sich ausnehmen.



Man sieht, die Wahlfreiheit des Noumenon lässt zudem zwei Möglichkeiten offen. Entweder ist dem Ding an sich die Differenz der moralischen Begriffe gleichgiltig; die Wirkung ressortirt von ihm, aber die sittliche Verurtheilung erfolgt unter dem Lichte des sinnlichen Tages. Oder das Ding an sich hat stracks die Kraft, auch das Böse, als solches, zu wählen und zu innerviren.

In beiden Fällen ist allerdings die Handlung auf eine bestimmte Ursache zurückgeführt; es bleibe dahingestellt, ob bei der ersteren Möglichkeit die Imputabilität gewahrt wäre. Aber heisst das etwa das Problem der Freiheit lösen, dass man die Erbsünde einem Adam aus transscendentaler Rippe aufbürdet!

Eine solche Lösung kann nicht die dem transscendentalen Problem angemessene sein. Wir sind unbefriedigt bei der intelligibeln Zufälligkeit, welche das ausgebildetste und scharfsichtigste und geduldigste causale Bedingen dennoch übrig lassen muss: kann uns da der flache Ausgleich genügen: das Vornehmere dem Noumenon, der Erscheinung das Gemeine! Diesen Ausgleich als Tiefsinn zu bewundern, bleibe ein Vorzug des übersinnlich-sinnlichen Mysticismus von der Art Schopenhauer's.

Gerade dies aber sollte die Unterscheidung zwischen Handlung und Wirkung zu vermeiden lehren: würde das Noumenon das Böse wählen können, so würde es in der That die Handlung anfangen. In ihm, dem der Zeitform baaren Noumenon, kann jedoch Nichts anfangen, so wenig als in der Sinnenwelt ein spontaner Anfang der Handlung statthaft ist. Also kann das Noumenon, das allein schlechthin anfangen kann, nur in der Sinnenwelt anfangen; und da in dieser seine Handlungen nicht anfangen können, so kann dies nur von seinen Wirkungen gelten. Wie nun aber dieser dunkle Zusammenhang von Wirkungen, die ihrerseits total bedingt sind, mit einer Spontaneität, die nicht als eine handelnde gedacht werden darf, zu Verstande zu bringen sei — darüber giebt erst die regulative Bedeutung Aufklärung, welche den Sinn dieser ganzen Unter-

scheidung und ihres angeblichen Werthes darzuthun hat. Hier soll wiederum nur dies eingeschärft werden: der intelligible Charakter ist nicht ein Kehrbild des empirischen; sondern von demselben unterschieden, wie die Idee von der Kategorie.

Das Noumenon der Freiheit kann nur darauf hinweisen: alle Handlungen, alle Schicksale der Erscheinung des Menschen sind, gleich allen Begebenheiten dieser Welt, nur dadurch erfahrungswahre Dinge, dass das Causalgesetz sie erkennen lehrt. Aber wo endet die Schranke dieser Bedingungen? Suchet denn das begrenzende Unbedingte, um dem Abgrund zu entkommen, der unter aller statistischen Causalität der Menschengeschicke gähnt! Dieses Unbedingte ist die Freiheit.

Um diesen Punkt also dreht sich die ganze uralte Frage: ist ein solches Unbedingtes, in welchem das causale Bedingen seine Begrenzung findet, nicht blos eine Schranke, ist es eine Grenze? Enthält es die Beziehung auf ein Etwas, das als Grenzbegriff, als die legitime Auslegung der transscendentalen Forderung eines Ding an sich gelten kann, gelten muss?

Darauf hat terminologisch die Auflösung der Antinomie geantwortet. Das Noumenon ist als solches frei. Klarheit, volle Ruhe der Einsicht kann über diesen Punkt erst die Erwägung und die Darlegung des regulativen Gebrauchs der Freiheitsidee bringen; aber der Fragepunkt muss doch schon hier bestimmt und deutlich hervortreten.

Oder sollte man meinen, es dürfe keine andere Befriedigung des causalen Bedingens angestrebt werden, als welche die Moral-Statistik zur Aufgabe macht?

Wer freilich in solcher Bedeutung eines *genitivus objectivus* jenes Wort auffasst, für den geht in der That die Moral in der Statistik auf. Aber einer solchen Auffassung eben soll die erkenntniss-theoretische Begründung der Ethik den Gedanken des Abgrundes jener intelligibeln Zufälligkeit zu Verstande bringen. Und so sehr wir uns in diesem Abschnitt der positiven Beleuchtung dieser transscendentalen Maxime enthalten, muss dem Leser doch der Gedanke schon aufgestiegen sein: dass ohne das Noumenon der Freiheit die Ethik überhaupt ein leerer Schall sein möchte!

Wenn ohne Rest die Rechnung des Menschendaseins aufgeht, wenn das causale Bedingen des Menschlichen hier und da

zwar wohl eine zeitliche Schranke, aber keine sachliche Grenze hat, wenn jene Freiheit nur ein Strohwisch ist, nach dem Hume'schen Bilde, mit dem man den Strom der Naturbedingungen zu dämmen vermeint, wenn nur scholastischer Pietät die Erhaltung jener moralischen Trümmer zuzuschreiben ist, wenn der Gedanke Mensch in Wahrheit nur und nichts anderes denn ein Phaenomenon bedeutet, wenn die Betrachtung des Menschenlooses an keiner Seite, in keiner Beziehung die Aussicht auf die regulative Bedeutung eines Noumenon, einer transscendentalen Idee eröffnet; dann, ja dann ist die Ethik — aufgehoben, erledigt. Mag die Historie, mag das Jus zusehen, wie sie mit der Statistik auskommen!

Soll hingegen die Ethik möglich sein, soll nach transscendentaler Methode die Ethik aus ihren Bedingungen constituirt werden, so ist der regulative Gebrauch dieser alsdann transscendentalen Idee zu erforschen. Um jedoch diese Frage offen zu halten, war es nöthig, den antinomischen Schein zu zerstreuen, die Freiheit als eine noumenale, als eine auch ihrestheils das Noumenon fordernde nachzuweisen. Nachdem nun aber die Vereinbarkeit, wie wir kurz sagen können, von Kategorie und Idee auch in diesem Falle dargethan ist, muss nunmehr der Nutzen ins Auge gefasst werden, dem diese sublime Rechtfertigung zu dienen habe, und ohne welchen der problematische Begriff keinerlei Mass von positiver Bedeutung gewinnen würde.

An die Ethik also, in deren Zusammenhängen die Idee der Freiheit transscendentale Bedeutung erwerben soll, sind wir durch die Schlichtung jenes antinomischen Widerstreits herangetreten. Die Darlegung der Freiheit als einer regulativen Maxime wird dem Angedeuteten zufolge die Begründung der Ethik ausmachen, der ethischen Erkenntniss Möglichkeit verschaffen.

Bevor wir jedoch zu der Darlegung des Inhalts der Ethik schreiten, scheint es erforderlich, vorher zu überlegen, welcher Art diese Erkenntniss des Ethischen sein kann. Wir werden auf einen Unterschied gefasst sein müssen, der zwischen dem Naturerkennen und dem ethischen Denken besteht: denn jenes ist auf synthetischen Grundsätzen, dieses auf einer Idee gegründet. Wir werden demgemäss fragen können: Giebt es überhaupt ein synthetisches, ein von Gegenständen der Erfahrung giltiges Erkennen im Bereiche desjenigen Wissens, wel-

ches aus der Forderung der die Erfahrung begrenzenden Ideen entspringt? Kann die Ethik, sofern sie auf der Freiheitsidee beruhen soll, welche eine noumenale ist, eine synthetische Erkenntniss genannt werden?

Dürfte sie aber diesen Erkenntnisswerth nicht beanspruchen, wäre sie alsdann etwa ein leeres Gedankenspiel mit analytischen Witzen, die nimmermehr auf die leibhaftigen Menschen Bezug erlangen könnten?

Diese Fragen werden die Erörterungen erledigen, welche den zweiten Theil unserer Untersuchung bilden. Bevor wir jedoch zu demselben übergehen, möge eine kurze Betrachtung unsere Erwägungen über die Möglichkeit einer Ethik vor dem Forum der Erfahrungslehre zusammenfassen.

Entgegen einem dogmatischen, materialen Realismus haben wir die Gewissheit der Realität abhängig gemacht von den Bedingungen, welche die gegebene wissenschaftliche Erfahrung möglich machen. Diese Bedingungen aber, die Grundsätze, welche die Einheit der Erfahrung herstellen, münden bei fortgesetzter Anwendung ihrer selbst in Ideen, in Principien, welche jene Einheit systematisch zu machen streben. Werden die Ideen objectivirt, so sind sie transscendent; werden sie aber transscendental gedacht, als regulative Maximen, so behaupten sie sich in ungeschwächter Geltung. In gleicher Weise die theologische Idee, wie die psychologische. Und von ersterer sahen wir, dass ihrem Inhalt, dem Zweckgedanken, eine Fruchtbarkeit jenseit des Gebietes der Natur-Erfahrung vorbehalten bleibt. Ueber dieses neue Gebiet erstreckt sich endlich auch der regulative Gebrauch der dritten unter den kosmologischen Ideen.

So bewährt sich an jeder einzelnen Idee, was der Gattungsbegriff derselben, das Ding an sich, dargethan hat: die Nothwendigkeit einer Begrenzung der Erfahrung; die Betonung des fundamentalen Gedankens von der Zufälligkeit der Erfahrung; der Hinweis auf den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit. Und in der noumenalen Freiheitsidee tritt dieser Gedanke mit allem Nachdruck und mit aller systematischen Schärfe hervor.

Der Betrachtung einer anderen Art von Realität für die menschlichen Dinge, einer ethischen Gewissheit des Menschenlooses lässt mithin die Erfahrungslehre nicht blos einen offenen Platz; sondern ihre eigenen Grundbegriffe, die ihrer eigenen

Methode entspringenden Grundsäulen der die Erfahrung bedingenden Realität spitzen sich zu den Ideen zu, welche eine andere Art von Realität gewährleisten zu können vorgeben.

Ob sie leisten, was sie versprechen — darüber kann lediglich der regulative Gebrauch entscheiden. Aber dass sie in diesem Gebrauche, sofern derselbe besteht, volle Erkenntnissgeltung haben, das hat dieser erste Theil unserer Untersuchung nachgewiesen. Eine palpable Realität, wie sie der dogmatische Realist im Innersten verlangt, haben auch die synthetischen Grundsätze nicht: zu transscendentaler Geltung fehlt daher den Ideen nichts, wenn es ihnen an solcher gebricht. Wer die Gesetze aber nur in magisch wirkenden Kräften sich vorstellen kann, für den wird eine Maxime eine mit so gedachten Naturgesetzen gar nicht vergleichbare Art von Realität haben. Wer dagegen ein *a priori* transscendental zu denken vermag, der wird den Unterschied nicht verwischen zwischen einer constitutiven Geltung, wie sie beispielsweise dem Causalgesetze — aber doch immer nur für die Möglichkeit der Erfahrung — zukommt, und einer regulativen Geltung, welche etwa der Zweckidee zuzusprechen ist. Aber beide unterschiedene Arten von Bedingungen der Erfahrung stellen dennoch vergleichbare Realitäten dar. Die Vergleichbarkeit ist unzweideutig begründet in der erkenntnisstheoretischen Bedeutung beider Begriffe als Geltungswerthe.

Von dem Grade ihrer regulativen Geltung ist daher der Realitätswerth abhängig, welchen die Ideen im Vergleich mit den Kategorien haben. Diese, als constitutive Bedingungen, sind, als solche, von gleichem Werthe. Unter den Ideen ist ein Rangstreit denkbar. Um transscendentale Ideen sein zu können, müssen sie sich als regulative Maximen bewähren; aber die eine kann hierin mehr leisten als die andere. Daher wird diejenige Idee vorzügliche Geltung, eminenten Realitätswerth erlangen, welche in der Begrenzung der Erfahrung nach einem Reiche des Sittlichen hin sich auszeichnet. Denn das ist die Grenze, in welche alle Erfahrung ausläuft. Alle Arten der Auslegung des Ding an sich haben daher zu diesem Problem einer Realitätsart des Sittlichen ihre innerliche Beziehung, die psychologische nicht minder als die theologische, die mit der kosmologischen in die Verwaltung des Zweckgedankens sich theilen wird.

So nothwendig aus den Kategorien die Ideen hervorgehen, so nothwendig die synthetischen Einheiten in systematische auslaufen, so nothwendig die Bedingungen, welche die zufällige Erfahrung feststellen, an die Forderungen vom Ding an sich grenzen, ebenso nothwendig bereitet die Erfahrungslehre diejenige Art von Realität vor, welche in einem Reiche des Sollens statthat. Es ändert sich eben nur die Art der Geltung; aber nicht der allgemeine, innerhalb der transscendentalen Bedingungen gefasste Geltungscharakter der Realität. Am deutlichsten nur tritt diejenige Consequenz hervor, welche in der Freiheitsidee eine Ethik fordert.

Dass man nur aber ja nicht etwa hier einen Circel vermuthe: der Möglichkeit einer Ethik wegen hatten wir jene sublime Distinction gemacht; und nunmehr behaupten wir, dass die Freiheitsidee selbst eine Ethik fordere.

In der That ist der letztere Ausdruck genau richtig; und nur wer sich durch alle Moralstatistik und alle pragmatische Geschichte nicht vor den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit gestellt fühlt, dem sollte instructiver Weise die Consequenz seines causalen Behagens ostensibel gemacht werden. Theoretisch genau ist dagegen zu sagen: dass in der kraft des kosmologischen, auf die menschlichen Begebenheiten bezogenen Ding an sich berichtigten Freiheitsidee eine Ethik gefordert wird. Wenn neben aller Naturbedingtheit, welche dem menschlichen Sinnenwesen unweigerlich und unverkürzbar verbleibt, für die Wirkungen in der Menschenwelt ein Noumenon sich behauptet, und dieses als eine Spontaneität, die weder in sich, noch ausser sich handelt, die mithin weder den Causalnexus der Menschengeschichte beeinträchtigt, noch auch den verbotenen Apfel in einer mystischen Welt zu geniessen hat, wenn eine noumenale Freiheit sich behauptet, die mit den von uns sittlich genannten phaenomenalen Wirkungen einen ganz andern, bisher unaufgehellten Zusammenhang hat, dann ist durch diese Idee in eminenter Weise ein Gebiet gefordert, in welchem sie ihre regulative Bedeutung entfalten könne: das ist die Ethik in jenem Sinne, in welchem die Freiheitsidee den behaupteten Zusammenhang mit jenen sogenannten sittlichen Begebenheiten darlegt. Bliebe die regulative Bedeutung der Idee entzogen, so wäre sie auch als Noumenon, als problematischer Begriff vereitelt. Der problematische Begriff selbst also fordert die

Anwendbarkeit als Maxime; der problematische Begriff ist Grenzbegriff. Und somit fordert, zum mindesten in der noumenalen Freiheitsidee, die Erfahrungslehre die Möglichkeit einer Ethik. Welche andere Art der Forderung einer Ethik durch die Erfahrungslehre könnte man aber erwarten? Soll etwa das Mikroskop, soll die Infinitesimalrechnung auf ein Reich der Sitten hinweisen! Anders hinweisen, als in ihren eigenen transscendentalen Bedingungen!

Wie Plato in einer, tieferer Erläuterung noch immer bedürftigen Weisheit die Ideenlehre in die Idee des Guten hinausführt, so münden in dem kritischen Idealismus die Kategorien in die Ideen; und, indem sich — wie wir später sehen werden — alle drei in der Freiheitsidee verbinden, erheben sie die Bausteine der Erfahrung ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, und bauen über dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit neben dem Reich des Seins ein Reich, in welchem real ist, was sein soll, obschon es nicht ist, und wenn es selbst, wie die Altklugen der Erfahrung meinen, nimmermehr sein würde, ein Reich des Sollens.

Zweiter Theil.

Die Darstellung des Sittengesetzes.

Erstes Kapitel.

Von der Möglichkeit der Ethik als einer synthetischen Erkenntniss a priori.

In dem Satze, die Ethik sei die Lehre vom Sollen, liegt eine Zweideutigkeit, die an dem Begriffe der Ethik irre macht. Indem die Ethik lehre, nicht was ist, sondern was, obschon es nicht ist, sein soll, so scheint sie damit der allgemeinen Aufgabe wissenschaftlichen Erkennens entzogen; denn diese ist: das Seiende zu erforschen. Wenn das Sollen kein Sein ist, so mag es Gegenstand der Dichtung, Annex der Theologie sein: wie es eine Disciplin der Transscendental-Philosophie sein könne, ist schwer zu verstehen, auch wenn man Schranke und Grenze zu unterscheiden weiss. Wie alles positive Erkennen das Seiende erforscht, so zeigt die Transscendental-Philosophie die Bedingungen des Erkennens, auf deren Grunde jenes Seiende steht. Wenn jedoch in der Ethik ein Sein gar nicht behauptet wird, welche Controle, welche Möglichkeit der Bestätigung bliebe alsdann der Deduction, der Begründung? Wie wäre alsdann die Ethik im transscendentalen Sinne denkbar?

Die Zweideutigkeit in dem Ausdruck des Sollens beruht auf einer solchen in dem Ausdruck des Seins: das Sein wird mit Dasein verwechselt. Nicht das Dasein wird in dem Gesetze proclamirt, sondern das Sein des Daseins; das sinnliche Reale wird seiend in dem Gesetze. Und auf welcher Erkenntniss-Bedingung jenes Sein ruhe, welches das Daseiende real macht, das zeigt die Philosophie.

Also auch im Gebiete des Sollens. Die Welt- und Menschenerfahrung weist auf jenes Sollen hin, das somit in jener ein anscheinendes Dasein hat. Die Bedingungen der Erfahrungslehre finden darin ihre Begrenzung; geben somit die Anweisung auf ein Sein desselben. Jetzt kommt die Ethik und zeigt, was das Sollen ist. Sie hat somit nicht minder ein Seiendes zu ihrer Aufgabe, als jeder andere Zweig der transscendentalen Untersuchung: das Seiende des Sollens hat sie festzustellen. Mithin ist sie nicht praktische Philosophie im aristotelischen Sinne. Nur darin aber ist sie von der Erfahrungslehre verschieden, dass diese die Bedingungen des Seins in dem Dasein belegt, in demselben aufsucht: das Sein des Sollens hingegen liegt nicht im Dasein. Sie sucht mithin die Bedingungen eines solchen Seins zu ermitteln, welches kein Dasein hat; — auf welches jedoch nichts destoweniger alles Dasein hinweist, an welches alle Bedingungen des auf das Daseiende bezüglichen Seins angrenzen.

Diese Bestimmungen, die man zunächst nur als willkürliche Definitionen zu nehmen hat, und nur als solche auch verstehen kann, sollen nunmehr der Verdeutlichung zunächst dadurch entgegengeführt werden, dass wir die allgemeinsten Vorstellungen, welche das Sollen begreift, auseinanderlegen.

Das Sollen ist eine Vorschrift, eine Nöthigung des Wollens. Die Ethik handelt sonach vom Wollen. Unter allen Naturbegebenheiten ist der psychische Vorgang des Wollens dasjenige Object, welches die Ethik zur Feststellung eines Seienden veranlasst. Und doch soll jenes Seiende in diesem Wollen kein Dasein haben. Verständigen wir uns zunächst über das Verhältniss des Wollens, als eines besonderen Objectes, zu dem Erkennen, als dem allgemeinen Material der transscendentalen Untersuchung. Auf dieser allgemeinen Unterscheidung beruht der Unterschied zwischen Ethik und Erfahrungslehre. Werkzeug ist in beiden — wie kläglich, dass man das aussprechen muss! — das Erkennen; Material aber ist dort das Wollen; hier wiederum das in Ergebnissen vorliegende Erkennen.

Wie aber liegt das Wollen vor? Lediglich als ein Problema; keineswegs in Werthen des Seins, gleich den Naturgesetzen. Lediglich als eine unvermeidliche, vielleicht auch nützliche, Unterscheidung, welche der Beschreibung seelischer Ereignisse ihren Ursprung verdankt. Aber auch zum Behufe einer solchen Be-

schreibung hat jene Unterscheidung keinen unmittelbaren Bezug; denn nicht über den psychologischen Zusammenhang beider Vorgänge des Seelenlebens will dieselbe Festsetzungen machen; sondern einen logischen Unterschied einführen in Rücksicht auf die Beziehung beider Vorstellungsarten zu ihren Objecten.

Im Erkennen wird ein Begriff auf eine Erscheinung bezogen, welche in wissenschaftlicher Abstraction als in der Anschauung gegeben bezeichnet wird, so dass erst die begriffliche Beziehung jene zum Gegenstande mache. Insofern wir aber ein Vorstellen Wollen nennen, sehen wir davon ab, dass es sich durch einen Begriff auf einen in der Anschauung gegebenen Gegenstand bezieht, und fassen allein das Unterscheidende ins Auge: dass der Gegenstand im wollenden Vorstellen als ein hervorzubringender gedacht wird, dass der Begriff wirklich gemacht werden soll. Wenn ich einen Gegenstand will, — nicht zu verwechseln mit dem Zustande des Begehrens! — so beziehe ich allerdings auch einen Begriff auf ihn; nämlich, sofern das wollende Vorstellen vom erkennenden thatsächlich begleitet wird. Von diesem factischen Verhältniss aber lehrt die wissenschaftliche Abstraction absehen. Im Wollen procedirt ein anderes Verhältniss: ich beziehe das gedachte Dasein des in der Willensvorstellung schwebenden Gegenstandes auf die Kategorie der Causalität, als eines mir zugehörigen Vermögens, dem Begriffe Dasein zu verschaffen, den Begriff wirklich zu machen. In dem causalen Vorstellen an sich liegt kein Wollen. Die Verbindung desselben aber mit dem Begriffe eines Gegenstandes in der bestimmten Beziehung, dass dieser mein Begriff causale Kraft habe, sich Dasein zu geben, sich in äusserer Realität zu verwirklichen — diese Combination von Vorstellungen zeichnet das Wollen aus.

Durch diese Unterscheidung ist nun zugleich das Wollen von jenen anderen, in der seelischen Erregung theilweise ähnlich scheinenden Bewegungen abgetrennt, mit denen es beispielsweise in Schopenhauer's Mystik als die Benennung *a potiori* verbunden bleibt. Und gleicherweise sind die Reflexbewegungen ausgeschlossen, in deren Mechanismus Andere die Causalität des Wollens bedingen zu können vermeinen. Wir verstehen unter dem Wollen die „Regsamkeit" der Vorstellung eines Hervorzubringenden. Bei den Reflexbewegungen ist die Vorstellung überhaupt ausgeschlossen; bei den organischen Regungen wird

man nicht behaupten, dass ein Hervorzubringendes vorgestellt werde. Ohne hier auf jene phantastische Verwirrung näher einzugehen, welche den Willen zum Ding an sich macht, noch auch auf die Elimination der Freiheit durch die Zurückführung aller Willensvorstellungen auf Rückenmarksbewegungen, wollen wir vielmehr darauf zunächst aufmerksam machen, dass eine sonst verdächtige Unterscheidung hiernach ihre Aufklärung findet, nämlich die zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, mit einem minder anstössigen Ausdruck, durch welchen der Verdacht von zwei verschiedenen Vernunftarten abgeschnitten wird, zwischen dem theoretischen und dem praktischen Vernunftgebrauche.

Die Ethik handelt von dem praktischen Vernunftgebrauche, von einer zu bestimmenden Nöthigung am Wollen; sie sucht eine allgemeine Bestimmung dieses Wollens festzusetzen. Das Wollen, der praktische Vernunftgebrauch, ist die bewegende Vorstellung eines wirklich zu machenden Begriffes, eines hervorzubringenden Gegenstandes. Also hat es mit solchem praktischen Wollen die Ethik zu thun, und nicht mit jenen dunkeln Regungen, die in der leblosen Materie walten mögen, noch auch an sich mit den vitalen Bewegungen des thierischen Organismus, die ohne die Messung mit einer hervorbringenden Kraft von Statten gehen. Damit ist der Bezirk der ethischen Beziehung vor unmethodischer Ausdehnung über das Gebiet der Naturbewegungen bewahrt, wie eine solche in neuerer Zeit wiederum auf Grund von Schopenhauer's vergiftendem Einfluss bei Zöllner zu beklagen ist. Das, wie es den Anschein hat, menschliche Wollen, der praktische Vernunftgebrauch, das hervorbringende Denken ist dasjenige Material, an welchem die Bestimmung eines Seienden, eines wahrhaft Realen, einer Erkenntnissgeltung von transscendentalem Werthe getroffen werden soll.

Das bedeutet uns also zunächst jenes Sollen: eine Nothwendigkeit des vom Begehren unterschiedenen Wollens. Diese Nothwendigkeit nun muss, sofern sie ein Seiendes bezeichnen kann, eine strenge, nicht der Erfahrung entlehnte sein. Die Allgemeinheit ferner, welche das Sollen dem praktischen Vernunftgebrauche zudictirt, muss eine unbeschränkte sein. Ein eingeschränktes Sollen wäre eine lückenhafte Nothwendigkeit des Wollens. Wenn anders, wie wir definiren, die Ethik ein Sollen lehrt, so suchen wir in der Ethik ein

a priori des praktischen Vernunftgebrauchs. Und wenn anders diese Ethik erkenntnisstheoretisch begründet ist, so darf dieses *a priori* der Erfahrung nicht entlehnt sein. So lauten die methodologischen Voraussetzungen einer erkenntnisstheoretisch zu begründenden Ethik.

Betrachten wir die Voraussetzungen nun aber genauer, so scheinen sie Widersprüche zu enthalten, an denen der Begriff der Ethik scheitern könnte. Indem der Ethik die Aufgabe gestellt wird, apriorische Bestimmungen des praktischen Vernunftgebrauchs festzusetzen, so begreift man wohl, dass damit der Anspruch aufgegeben wird, zu erklären, was die Welt im Innersten zusammenhält, jene famöse höhere Einheit herzustellen, welche die Motive des Polypen mit der Kunst des Genius verbindet. Man begreift wohl, dass eine solche Ethik nicht darauf ausgehen kann, nach dem Gleichniss mechanischer Principien das Leben und Weben der Gemüther zu beschreiben, und in die gleissenden Formeln von Gesetzen zu kleiden. Man begreift wohl, dass eine solche Ethik darauf verzichten wird, den Urgrund des Lebendigen zu enthüllen mit seinem Sonnenschein und mit allem Elend der Creaturen. Denn alle diese Räthsel bleiben der Dichter fruchtbares Eigenthum, das nur unkritische Metaphysiker ihnen neiden.

Womit aber positiv hat es sonach die Ethik zu thun? An welchem Willens-Material trifft sie ihre geforderten Bestimmungen? Offenbar ausschliesslich an dem menschlichen Wollen; also an dem Wollen des empirischen Menschen? Und doch sollen die Bestimmungen *a priori* gelten, als der Erfahrung nicht entlehnte, streng nothwendige und unbeschränkt allgemeine! Sollen sie dadurch dem Gebiete des Menschlichen wieder entrückt werden?

Ferner. Das theoretische *a priori* bedeutet ein Gesetz der Erfahrungslehre. Gesetze der Erfahrungslehre aber gründen sich, so unkantisch dies auch klingen mag, auf Gesetzen der Erfahrung. Wären nicht mathematische Sätze vorhanden, so würde die reine Anschauung nicht *a priori* sein. Hätte man für die sogenannte Natur nicht Gesetze gefunden, so würden auch keine synthetischen Grundsätze vorhanden sein, die in jenen Gesetzen die Einheit der Erfahrung stiften. Wo aber sind in einer vermeintlich ethischen Erfahrung die Gesetze, deren Sein, deren Begründung die Ethik deduciren könnte aus der

Möglichkeit ihrer selbst? Hat die Geschichte, hat die Staatslehre, hat selbst die Oekonomie solche Gesetze, in denen die Ethik transscendentale Bedingungen aufsuchen könnte?

Das sind die Fragen, welche das Verständniss einer solchermassen definirten Ethik erschweren, wenn nicht den Begriff derselben vernichten. Die erstere dieser beiden Schwierigkeiten kann man beziehen auf die Möglichkeit der Ethik als einer synthetischen Erkenntniss. Denn wenn nicht, nachdem alles Andere ausgeschlossen ist, vom menschlichen Wollen Gesetze abstrahirt werden sollen, auf welche Gegenstände der Erfahrung könnte alsdann das gesuchte *a priori* Anwendung gewinnen?

Das andere Bedenken geht auf die Möglichkeit des *a priori*. Das theoretische *a priori* muss im transscendentalen Sinne Facten von Wissenschaft voraussetzen: wenn es keine Gesetze des Wollens giebt, kann es auch keine Bedingungen dieser Gesetze, kein transscendental-*a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs geben.

Wir lassen vorerst das letztere Bedenken auf sich beruhen, um zunächst das erste zu beseitigen. Es kann, behaupten wir, ein *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs gedacht werden, eine allgemeine und nothwendige Bestimmung des Wollens, ohne dass dieselbe von dem Wollen des empirischen Menschen abstrahirt sein müsste; und dennoch braucht jenem *a priori* darum die synthetische Anwendbarkeit, auf die Alles ankommt, nicht zu mangeln.

Erinnern wir uns, dass wir auf eine noumenale Grenze für den menschlichen Antheil an den kosmischen Begebenheiten gestossen waren. Es ist mithin, in einer bestimmten Bedeutung, ein *homo noumenon*. Die gesuchte apriorische Bestimmung könnte sonach auf diesen Anwendung erwarten; und wir würden in diesem Falle nicht mehr sagen dürfen, dass es sich um analytische Witze handelt. Denn jener problematische Grenzbegriff des *homo noumenon* hat ja eine regulative Bedeutung zu gewärtigen; und hat er diese gefunden, so würde er seinen Grad von Realität darstellen, einen schwächern Grad vielleicht, aber immer doch eine Stufe des Bedingens, einen Geltungswerth. Wenn sonach das *a priori* der Ethik, gemäss der Bedeutung des *a priori* für die Erfahrungslehre, vom empirischen Wollen nicht abstrahirt werden darf, so könnte demselben nicht nur trotzdem, sondern gerade lediglich desshalb der weiteste und

fruchtbarste Einfluss auf alles menschliche Wollen eröffnet werden, — sofern nur dem *homo noumenon* solcher Einfluss offen steht.

Wenn wir daher von dem anderen Bedenken einstweilen noch absehen, so behauptet sich dem Einwande gegenüber, dass das *a priori*, um synthetisch gelten zu können, vom Empirischen abgeleitet sein müsse, unsere Definition des praktischen *a priori*. Es soll nicht abstrahirt werden vom erfahrungsmässigen Wollen, und dennoch, und desshalb die, wäre es auch nur, regulative Geltung eines Gesetzes werth sein.

Lassen wir nun die Art dieser apriorischen Geltung zunächst auf sich beruhen, so folgt aus der methodologischen Weisung, von dem Empirischen dieselbe nicht abzuleiten, ein wichtiges negatives Ergebniss. Die Ethik kann nicht sein, kann nicht enthalten: eine Untersuchung über den Grund und Werth des menschlichen Lebens und Schicksals. Die Optimismus-Frage liegt ausserhalb der reinen Ethik.

Die menschlichen Handlungen geschehen in der Erfahrung, haben demnach in dieser ihre Gründe und Ursachen. Das Sollen aber ist schlechterdings unabhängig von aller Erfahrung zu entdecken. Und so auch liegt der Werth des Menschenlebens, entweder in der Erfahrung der Menschengeschichte, oder etwa jenseit alles Daseins und aller Zeitlichkeit: in beiden Fällen darf das Sollen seine Würde nicht von jenen Werthen borgen. Mögen immerhin die Menschen der Erfahrung einander lieben, weil es ihnen ein Schöpfer in die Seele geblasen, oder weil sie einander zwar hassen, sich selbst aber ein Jeder im Grunde seines Wesens liebt; mögen sie einander wohlthun, weil im Leide des Andern ein Jeder sich selbst angesprochen fühlt; — wir mögen den Tiefsinn solcher Entzifferungen der Zeichensprache des Gemüthes bewundern, oder dieselben als wohlfeile Halbwahrheiten einseitiger Menschenkunde taxiren; mag selbst anerkannt werden, dass solche Zergliederungen unserer sittlichen Vorstellungen und Geschehnisse ihren Nutzen haben für die Aufklärung der moralischen Urtheile, ja sogar in eingeschränkter Weise für die Auffassung der Geschichte. Nennen wir indessen solche Betrachtungen und Untersuchungen Psychologie oder Anthropologie; nur nicht — Ethik.

Indem wir hier auf diesen Satz unserer Einleitung zurückkommen, gilt es, dem Verdacht der Paradoxie, welchem derselbe begegnen muss, getrost ins Auge zu blicken. Der Auffassung

des Aristoteles von der Ethik steht sonach die hier zu begründende schnurstracks gegenüber; und damit derjenigen unter seinen modernen Anhängern. „In der That kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als die Idee seines Wesens zu erfüllen; der Mensch kann keine andere fassen, und keine andere anerkennen, als eine solche, welche mit den inneren Zwecken seines Wesens übereinstimmt . . . Hiernach wird nur in einer Psychologie, welche die Idee des Menschen ins Licht setzt, die Allen verständliche, Allen zugängliche Basis der Ethik, und in derselben Psychologie, welche den Menschen in seiner realen Natur kennen lehrt, die Anwendbarkeit des Princips liegen können.“ *) So urtheilt Trendelenburg für Aristoteles gegen Kant.

Genauer aber hätte Trendelenburg sagen müssen, dass nicht nur „in derselben Psychologie“ die Basis und die Anwendbarkeit des Princips jener Ethik liege, sondern: dass die Basis selbst in der Anwendbarkeit liege. Die aristotelische Psychologie der Ethik soll praktische Philosophie im Gegensatz zur Theorie sein. Nicht um zu erkennen, was das Gute sei, behandelt er die Ethik; sondern „auf dass wir Gute werden“, stützt er auf die Psychologie den Theil der Politik, welchen er, als Lehre von den menschlichen Fertigkeiten, Ethik nennt.

Die Ausdrücke, „die Idee“, und „die inneren Zwecke seines Wesens“ sollen uns nicht irre machen; dieser Aufgaben hoffen auch wir nicht zu entrathen. Es ist jedoch die Frage: ob jene Idee, ob jene inneren Zwecke aus der Psychologie sich ableiten lassen. Wer diese Meinung hat, wer eine andere Aufgabe, das will sagen, eine andere Formulirung des Problems „nicht fassen“ kann, — der sollte nur anerkennen, dass seine Ethik, und hätte ihr selbst Aristoteles diesen Sondernamen gegeben, keinen andern Inhalt habe, als welchen die Psychologie entfaltet, und somit der umfassenden Aufgabe dieser Disciplin zugehöre; er sollte anerkennen, dass die sogenannte Ethik, sofern sie keine der Psychologie fremden, dem aus derselben erkundbaren Wesen des Menschen entlegenen Begriffe bearbeiten darf, folgeweise mit der Psychologie zusammenfalle.

Es wird sich rechtfertigen, wenn wir neben Aristoteles Schopenhauer nennen. Denn obzwar dieser die vornehmlich

*) Historische Beiträge zur Philosophie Bd. III, S. 191 f.

praktische Aufgabe der Ethik verwirft, da alle Philosophie immer theoretisch sei, erforschen wolle, nicht aber vorschreiben; so will doch auch er in der Ethik „das innerste Wesen“ des Menschen entdecken, und vollends allem Sollen den Garaus machen. „Wir würden daher eben so thöricht sein, zu erwarten, dass unsere Moralsysteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als dass unsere Aesthetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten“ *). Er verspottet die Meinung, als ob der Ethiker selbst ein inneres persönliches Verhältniss zur Ethik haben müsse, durch die Bemerkung, dass mit gleichem Rechte auch verlangt werden könnte, der grosse Bildhauer sollte auch selbst ein schöner Mensch sein **). Er spricht es deutlich aus, „dass man in diesem ethischen Buche keine Vorschriften, keine Pflichten zu erwarten hat; noch weniger soll ein allgemeines Moral-Princip, gleichsam ein Universal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem „unbedingten Sollen“ reden .... Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn so redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit sich angeeignet haben“ ***). Welche Vorstellungen Schopenhauer mit dem Worte Sollen verknüpft, dürften wir bei der Erörterung des Pflichtbegriffes zu erwähnen haben; vorerst genüge es zu bemerken, dass er unter dem Sollen nur Pflichten, und unter diesen nur Vorschriften für Unmündige zu denken vermag, und dass er von der „ganzen Bildung einer mündig gewordenen Zeit“ ein unbedingtes Sollen des Menschen ausschliesst.

Worauf aber gründet sich diese verwegene Leugnung aller Nothwendigkeit des Wollens, als einer beargwöhnten zwangweisen Nöthigung desselben? Worin wurzelt bei aller intensiven Beschäftigung mit den ethischen Problemen jener von allen Göttern verlassene Wahn, dass es kein Sollen gebe?

Der Grund dieser alle Ethik vernichtenden Ansicht liegt in dem Gedanken, dass, wie der aus aller philosophischen Sprache allmählich zu verbannende Ausdruck lautet: „das innerste Wesen

---

*) S. W. II, S. 320.
**) Ib. S. 453.
***) Ib. S. 320.

des Menschen“ in der Ethik enthüllt werden müsse. Der Begriff des Sollens stammt nach Schopenhauer's wiederholt ausgesprochener Meinung aus der theologischen Moral, aus dem Mosaischen Dekalog; „und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur oder dem der objectiven Welt beigebracht hat“ *). Schopenhauer nennt zwar diese seine „Beglaubigung“ nicht Psychologie; aber, zumal es streitig ist, ob nicht alle Psychologie auf der Metaphysik beruht, werden wir um so mehr berechtigt sein, die Anwendung seiner sogenannten Metaphysik auf das Handeln und das Schicksal der Menschen, mithin seine Ethik, ihrer methodischen Tendenz nach, als Psychologie zu bezeichnen.

Wir sehen dabei durchaus von den praktischen Consequenzen seiner Moral ab; und auch davon, ob es richtig sei, in dem Mitleid den Grundtrieb des Sittlichen zu erkennen. Für alle solche Fragen wollen wir erst den Massstab methodischer Beurtheilung gewinnen. In diesem Sinne sagen wir: das *tat twam asi* ist offenbar Psychologie, wie tief und wie hoch man immer den Ursprung und den Werth desselben ausgeben mag. Aber darauf sei doch schon hier hingewiesen, dass jede etwaige regulative Bedeutung der sittlichen Ideen bei einer solchen metaphysischen Allwissenheit verloren geht. Der Charakter ist unveränderlich. Wolle man wissen, was die Menschen werth sind, so frage man ihr Schicksal; dieses ist Elend. Der empirische Mensch zeigt sein Ding an sich. Sein Wille, wie er sich bejaht und verneint zum Leben, das ist seine Natur, das ist sein Wesen. In seinem empirischen Thun offenbart es sich. Die Bitte: „führe mich nicht in Versuchung“ besagt: „lass es mich nicht sehen, wer ich bin“.**)

Gegen eine so fundirte Morallehre aber warnt das Kantische Wort: „die Anthropologie, welche aus blossen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun“ ***). Wir werden an der berühmten Ansicht von dem radicalen Bösen zeigen können, wie haarfein

*) W. W. Bd. IV, S. 122.
**) W. W. Bd. II, S. 433.
***) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre W. W. Bd. IX, S. 254.

und sonnenklar Kant zwischen der anthropologischen Ansicht und der anthroponomen Idee unterschieden hat.

Diesen Unterschied zwischen Sein und Sollen hat dagegen Herbart anerkannt, und als das „grosse Verdienst Kants um die Sittenlehre“ *) gepriesen. Damit ist die Trennung von Ethik und Psychologie ausgesprochen, die Herbart mit Entschiedenheit und deutlicher Ausführlichkeit betont hat. „Es giebt zwischen diesen beiden Wissenschaften keinen conträren Gegensatz, sondern Psychologie und Moral sind disparat“ **). Und dabei konnte er sagen: „Von mir wissen Sie, dass ich nicht in der Meinung, der Moral irgend etwas entziehen zu wollen, sondern um dasjenige, was ihren Forderungen gemäss sich thun lässt, genau kennen zu lernen, einen langen Fleiss an die Psychologie gewendet habe.“ Somit sind der Erklärung des Seienden, des Geschehenden gegenüber „Forderungen“ gegeben, denen entsprochen werden muss.

Indessen versteht Herbart unter diesen Forderungen ein Anderes, als was Kant durch Sollen bezeichnet. Und so widersetzt sich Herbart mit allem Nachdruck diesem Kantischen Sollen.

In diesem Widerspruch sind Urtheil und Motive zu unterscheiden. Herbart versteht nämlich unter dem Sollen lediglich den Pflichtbegriff, und von diesem erkennt er, dass derselbe nur ein „abgeleiteter“ sei, „der in die eigentliche Grundlegung der praktischen Philosophie gar nicht gehört“ ***). In diesem Urtheil werden wir ihm beipflichten; aber seinen Gründen müssen wir nach allen Seiten hin, nicht blos in Bezug auf seine Leugnung der transscendentalen Freiheit, wie er nämlich dieselbe auffasst, entgegentreten. In der Polemik gegen diese Hauptstütze der Kantischen Begründung lässt Herbart zwar merken, dass ihm die Vorstellung von einer anderen Bedeutung des Sollens nicht gänzlich verschlossen geblieben sei †); aber die Spur verliert sich alsbald in dem Vorwurfe, dass Kant durch seine Freiheitslehre aus dem Sollen in die reale Welt des

*) W. W. ed. Hartenst. III, S. 149. (Metaphysik 1. Theil.)

**) IX, S. 354 ff. (Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.)

***) Ib. S. 20. (Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständniss über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren.)

†) Allgem. prakt. Philos. (Anhang) W. W. Bd. VIII, S. 188 ff.

Seins, aus der Ethik in Metaphysik und Psychologie zurückgefallen sei.

Und dies sei das Erste, was wir an Herbart's praktischer Philosophie aussetzen müssen: mit der Psychologie weist er auch die Metaphysik von der Ethik ab. Kant habe „ein sehr übles Beispiel" gegeben, als er von einer Metaphysik der Sitten redete. „Uebrigens muss der Metaphysik überlassen werden, zu zeigen, dass sie schlechterdings nicht im Stande ist, die praktische Philosophie zu begründen" *). Wie nun aber die „Metaphysik" diese Unfähigkeit, die Ethik zu begründen, bei Herbart zeigt, zeigt sie sich selbst als von jener Metaphysik gänzlich verschieden, welche Kant der Ethik zu Grunde legte. Herbart's Metaphysik vermag, als Lehre von den Realen, das heisst, als Lehre von den einfachen Qualitäten, seine praktische Philosophie nicht zu begründen, die es gerade nicht mit Einfachem, sondern mit Verhältnissen zu thun hat. **)

Sehen wir jedoch von diesem Inhalt seiner praktischen Philosophie einstweilen noch ab, so zeigt sich doch auch nach dieser Bedeutung der Metaphysik, dass die Ethik durch die proclamirte Unabhängigkeit von derselben systematische Schädigung erleidet. Denn es ist keine Erkenntnisstheorie zugelassen, welcher etwa jene der Metaphysik versagte Begründung zufiele. Wenn daher die Metaphysik allein es ist, welche vom Realen handelt, von derselben aber die Moral abgesondert wird, so ist damit der Gedanke nahegelegt, der in der That ein Hauptmotiv von Herbart's Moralphilosophie ausmacht: das Sittliche sei nicht als ein Reales zu denken.

Dies ist der Sinn seiner Scheidung der Moral von der Metaphysik. Und das ist das Grundübel seiner Ethik. Indessen wird man dieses Urtheil nicht missverstehen. Nicht das können wir ihm vorwerfen, dass er die sittlichen Verhältnisse von allem Realen der Erfahrung unterschieden hat; sondern darin ist er Kants Spuren gefolgt, und hat einer scheinbar tiefsinnigen Verflachung des ethischen Problems, welche im Spinozismus ihre Wurzel hat, mit vielem Segen entgegengearbeitet. Aber ein transscendentales Forum ist nicht anerkannt, vor welchem

*) Ib. S. 181.

**) W. W. Bd. III, S. 381 ff.

aus den Bedingungen des Erkennens die Sache der Ethik geführt werden könnte, werden müsste: der Erkenntnisswerth einer ethischen Realität ist vereitelt; der Schwerpunkt des Problems verlegt. „Möchte nun die innere Möglichkeit der Tugend für die Theorie noch so räthselhaft sein: die gegenwärtige Untersuchung ignorirt das Räthsel ganz und gar.“ *)

Einen so zweischneidigen Sinn hat mithin die Absonderung der Metaphysik von der Moral, die Betonung des Unterschiedes von Sein und Sollen. Jene habe es mit dem Sein zu thun, das will sagen, mit einer absoluten Position, welche doch in den Empfindungen letztlich begründet ist, und zu deren Grunde keine transscendentale Frage sich versteigt. Nur die in jenem Sein gegebenen Widersprüche nach einer bestimmten Methode zu bearbeiten, könne die Metaphysik lehren, und dadurch einen von Kants Anwandlungen zum Ding an sich entledigten Realismus feststellen. Die Moral hingegen müsse in ihrer Reinheit bewahrt bleiben vor jenen Widersprüchen der metaphysischen Ansichten; sie hat eine ganz andere Art von nothwendigem, von unvermeidlichem Denken darzulegen. Sie hat eine ganz andere Art von Werthen zu bestimmen: aller Zusammenhang des Seins und seiner Erkenntnisswerthe mit dem Sollen und dessen Werthbeurtheilungen ist aufgehoben. Der Welt des Seienden, an welche Herbart's Realismus glaubt, steht nicht auf irgend einer Geltungsstufe eine Realität des Sittlichen zur Seite, die man zwar mit den Sinnen nicht fühlen mag, der aber dennoch ein Werth des Seins zustehn, die dennoch aus der Gewissheit des Erkennens entspringen dürfte.

Wenn sonach die Abtrennung der Moral von der Metaphysik als ein systematischer Fehler verworfen werden muss, so kann, als aus demselben Princip erfolgend, auch seine Unterscheidung der Ethik von der Psychologie nicht gebilligt werden; vielmehr ist auszusprechen, dass seine praktische Philosophie in nichts Anderem, als in der Beschreibung psychischer Verhältnisse besteht.

Den Inhalt dieser praktischen Philosophie zu beurtheilen, fordert der Zusammenhang dieser Erörterungen nicht; und eine Kritik der Verfassung dieser Gedanken, jener Zergliederungen aller sittlichen Verhältnisse, derer des Individuums, wie derer

*) W. W. Bd. VIII, S. 110.

menschlicher Gesammtheiten, das gemessene und manchmal zwar kühle, immer aber doch getragene, sein die sittlichen Bestrebungen auch in ihren seiner eigenen Natur unsympathischen Ausdehnungen achtendes Urtheil, die musterhafte Freiheit endlich, zu welcher, als eine Frucht subtiler Abstractionen, die Schreibart vollendet ist; alle diese Vorzüge machen es leider erklärlich, dass ein nach anderer Kost lüsternes Lesepublikum den Feuilletonstil Schopenhauer's zu schätzen versteht.

An dieser Stelle aber handelt es sich von einer andern Frage. Und wer diese Frage im Innersten begriffen hat, den kümmert es wenig, ob aus dem Geflecht der Vorstellungen „Zeichnungen eines solchen und solchen Wollens" hervorgehen, „damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Missfallen rege werde."*) Wer das ethische Problem in seiner erkenntnisstheoretischen Tiefe ergriffen hat, der sagt mit Sokrates, dass er mit jenen Deutungen sich zu befassen nicht die Musse habe.

In ähnlicher Stimmung verhalte ich mich der ästhetischen Ethik gegenüber. Nicht als ob ich meinte, durch die Einordnung des Sittlichen in die Gattung der Geschmacksurtheile habe die Moral eigene Principien eingebüsst, und sei dem Streite *de gustibus* anheimgefallen. Diese Meinung hat Herbart selbst widerlegt, als ob durch seine Lehre die Gewissheit der sittlichen Urtheile aus den ästhetischen begründet würde. „Denn auf der Nachbarschaft dessen, was den schönen Künsten ihren Gehalt und ihre Natur bestimmt, beruht nicht im geringsten die Gewissheit der ursprünglichen sittlichen Urtheile; vielmehr liegen auf dem ganzen ästhetischen Gebiete die Principien nur neben einander, ohne alle transscendentale Deduction von einem gemeinsamen Princip."**) Vielmehr will es mir scheinen, dass der gemeinsame Gedanke, welcher diese Coordination geleitet hat, kein geringerer war, als der Hinweis auf die Evidenz, die in den moralischen, wie in den ästhetischen, Urtheilen gelegen sei, und den Erkenntnissgrund der Nothwendigkeit derselben bilde. Damit ist das Angeborene moralischer Seelenvermögen vermieden, und andrerseits doch, bei aller Ablehnung des Pflichtbegriffs, die Allgemeinheit der sittlichen

*) Ib. S. 6.
**) W. W. Bd. IX, S. 15.

Urtheile gerettet, und ihre praktische Giltigkeit gegenüber allem relativen Belieben sensualistischer Auffassungen.

Haben doch schon Herbart's Vorgänger in dieser Ansicht, die Freunde Adam Smith und David Hume*), in lauterem moralischem Glauben dieselbe vertreten. Aber alle jene Deutungen der complicirtesten seelischen Phänomene schätze ich, angesichts der ethischen Realitäts-Frage, nach Sokrates' Urtheil über die Mythen-Deutungen: der Hauptwerth liegt in der psychologischen Aufklärung, die man wahrlich nicht entbehren kann; die aber die Stelle der erkenntnisstheoretischen Begründung nicht einnehmen, nicht vertreten wollen darf.

Herbart hat die transscendentale Frage in Klarheit nicht begriffen; sein Realismus ist und bleibt naiv. Also auch im Ethischen. Fragen wir Herbart: Worauf gründest du die Gewissheit der moralischen Werthe? die Mustergiltigkeit der ethischen Ideen? so antwortet er im letzten Grunde: die Thatsache dieser Urtheile ist gegeben; und aller Idealismus kann nichts anderes bedeuten, nichts anderes anstreben, als in der Angeschlossenheit unserer Begriffe an diese gegebene Erfahrung die Nothwendigkeit derselben zu erkennen. In einem andern Sinne wäre die Frage ebenso absurd, wie die nach der Giltigkeit des Generalbass, welcher ihm das einzige Vorbild einer echten Aesthetik ist**).

Indessen ist dies zwar eine correcte Antwort für jene transscendenten Grübler, die mit der naturwissenschaftlichen Erklärung der Consonanz nicht zufrieden, gar zu gerne wissen möchten, wie das Alles nun eigentlich zugehe, dass wir das eine Tongefüge mit Wohlgefallen, das andre missfällig empfinden. Fragen, die dem Verfahren der Kinder gleichen, welche die Trommel aufschneiden, um zu sehen, aus welchem Grunde der Schall aufsteigt. Solche Klügler soll man auf die eingeschränkte Bedeutung hinweisen, welche der Name Gesetz hat, sowohl für den, der nach dem Leitfaden der Erfahrung forscht, als für den, der die Enden jenes Fadens sucht und bestimmen will. Eine die Grenzbestimmungen des Erkennens anstrebende Philo-

---

*) In Bezug auf Hume vgl. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie Bd. III, S. 142.

**) W. W. Bd. VIII, S. 20.

sophie wird jedoch von solcher realistischen Abweisung nicht berührt.

Ein solcher ethischer Realismus bedarf allerdings auch keiner andern, als einer psychologischen Freiheit. „Man darf sogar wissen, dass der ganze sittliche Zustand des Menschen ein vollständig determinirtes Naturproduct ist, und zu jeder Zeit sein wird; der Tadel verliert dabei nichts an seiner Schärfe; der Beifall nichts an seinem Glanz" *). Die ästhetische Correctheit bleibt dabei freilich unangefochten; denn auch die Zurechnung ist bestimmt; sie betrifft ja nur das Wollen selbst; das Was, das Bild des Wollens; darin aber steht nichts von Schuld geschrieben. Die Zurechnung befällt „wie durch ein Verhängniss" jenes Bild des Wollens.

Eine ganz andere Richtung, ein ganz anderes Ziel verfolgt dahingegen die transscendentale Methode, sofern sie die Art, den Grad einer Realität des Sittlichen festzusetzen ausgeht. Herbart macht in einem Relativsatze das seine ganze Ethik erklärende Geständniss: dass „die praktische Philosophie zwar den Willen, wo sie ihn antrifft, der lobenden und tadelnden Beurtheilung unterwirft, aber um seinen Ursprung sich nicht kümmert, und noch weniger etwas darüber festsetzt" **). Diese Frage nach dem Ursprung, im transscendentalen, nicht im psychologischen Sinne genommen, ist es jedoch, welche uns angeht: in welchem Zusammenhang mit den Bedingungen alles Erkennens liegt der Ursprung der sittlichen Werthe; und haben diese letzteren die Geltung von Erkenntnisswerthen?

Haben wir nun bisher gezeigt, dass Herbart's praktische Philosophie auf dem Verkennen der transscendentalen Frage für eine ethische Realität beruht, so ist nunmehr hervorzuheben, dass seine Gleichstellung des Moralischen mit dem Aesthetischen das Interesse an der Geltung der moralischen Urtheile beeinträchtigt, beleidigt, die Bedeutung einer Realität des Sittlichen verkürzt, entstellt.

Es ist nicht wahr, dass wir das gleiche Interesse hätten an der objectiven Realität des Schönen, wie an der des Sittlichen. Der Ursprung des Schönen mag in dunkeln psycho-

---

*) Ib. S. 123.

**) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie W. W. Bd. I, S. 204.

logischen Processen liegen: das Schöne wird dadurch nicht geringer an Werthe. Die inductive Vergleichung mag zeigen, dass es in dem Mittel gewisser Grössenschätzungen liegt: das Schöne verliert dadurch nichts von seinen Reizen. Anders steht das Problem der Realität des Seienden; anders das von dem letztern abhängende Problem des Sollens.

Die Realität der sinnlichen Welt zunächst hat eine ganz andere Bedeutung, als die des Schönen. Wir wollen wissen, auf welchen Bedingungen des Erkennens jene Welt beruht, die unsere Sinne reizt, die unsere Sinne anschauen. Das Ding an sich ist die Aufgabe der Vernunft für den objectiven Zusammenhang des sogenannten Seienden; aber nicht für die Gleichmässigkeit der nach den Wandlungen der Cultur wechselnden Schönheitsbegriffe. Daher schiessen auch alle Diejenigen an dem transscendentalen Problem vorbei, welche, dasselbe psychologisch verstehend, durch Zurückführung auf thierische Analogien es lösen wollen. Ihren echten kritischen Grund hat die Welt der Erfahrung nicht etwa in Reflexbewegungen, welche die Causalität bedeuten könnten. Vielmehr deutet unser causales Denken die reflectorischen Muskelzuckungen als einen Vorgang, der nach dem Schema der Causalität verständlich wird. Die kritische Begründung der Realität hat jene Naivetät überwunden, den synthetischen Grundsatz, welcher aus dem Zusammenhang des Problems der Realität entspringt, zurückzuführen auf die thierische Zuckung, die doch keine Erfahrung möglich macht.

Ebenso ist es mit dem Interesse am Sittlichen, mit dem ethischen Problem bewandt. Wir wollen wissen, ob und welche Bedingungen des Erkennens vorhanden sind, in welchen die Evidenz der sittlichen Urtheile ihren transscendentalen Ursprung hat. In der Form des Ding an sich gedacht, wollen wir den gleichsam realen Hintergrund erkennen, von dem sich das schwankende Bild einer sittlichen Welt abhebt. Wie unsre synthetischen Grundsätze eine Gemeinschaft der Dinge verbürgen, der Zusammenhang der Erfahrung in eine Totalität der Welt sich zusammenfasst, so auch entsteht uns die Idee von einer Gemeinschaft sittlicher Wesen, in welcher aller moralischer Glaube seinen Widerhalt, seinen Grund und Ursprung hat.

Und diese Idee, diese Ansicht von einer, wie immer gearteten Realität des Sittlichen darf kein blos subjectiver

Wo.

Wahn sein, wurzelnd in Gemüthsbewegungen, in denen die Thiere unsere Geschlechtsgenossen sind. Die unbekannten Ursprünge des ästhetischen Geschmacks mögen wir allenfalls mit diesen theilen; eine dahingehende Connivenz enthält eine dankenswerthe Anmerkung Hartenstein's: „dass das ethische Urtheil weiter reicht, als der Begriff des Sollens, der Pflicht, beweist die Thatsache, dass, obwohl Niemand von einer Sittenlehre für die Thiere sprechen wird, doch Gutmüthigkeit oder Bosheit, Treue, Falschheit u. s. w. auch an den höheren Thierklassen Gegenstand einer nicht blos nach logischen Unterschieden sich richtenden Auffassung sind" *). Für eine nach psychologischen Unterschieden sich richtende Auffassung nämlich könnte diese unleugbare Thatsache Object einer ethischen Untersuchung werden. Aber für die Frage nach der Realität des Sittlichen, nach einer den Realitätswerthen vergleichbaren Geltung unserer sittlichen Vorstellungen ist diese Thatsache ungemein gleichgiltig; so gleichgiltig, wie Alles, was die Analogie mit dem Schönen an dem Wollen, als dem Realgrunde des Sittlichen, uns lehren kann.

Das Schöne hat in dem Sinnlichen seinen materialen Boden und behält in demselben sein Correctiv, wie sehr auch die Cultur die Normen vergeistigen mag. Die ethische Realität hingegen verschmäht den empirisch zufälligen Ursprung, den Herbart wenigstens nicht ausschliesst: „Denn wiewohl wir es oben zweifelhaft gelassen haben, ob das moralische Urtheilen wirklich nach einer, ihm vorangehenden, Regel geschehe, wobei die Regel das Erste, das Urtheil das Zweite sein würde: so ist doch so viel ganz offenbar, dass, wenn einmal erst moralische Urtheile ausgesprochen sind, und wenn sie als etwas Vorhandenes und Bekanntes angenommen werden, sie alsdann auch als Vorzeichnungen, Vorbilder, Vorschriften für den Willen erscheinen, die, falls sie allgemein sind und sich unter verschiedenen, wechselnden Nebenumständen gleich bleiben, selbst Regeln sind, denen der Wille unterworfen ist, und hierin liegt der Begriff der Pflicht, auf den ich Sie führen wollte" **). Wie es sich nach transscendentaler Begründung der Ethik mit dem Begriff der Pflicht verhalte, darüber

*) Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 35.

**) Erste Vorlesung über Praktische Philosophie W. W. Bd. IX, S. 176.

mag der wiederholte Hinweis genügen, dass derselbe erst in unserem dritten Theile — nach Begründung des Sittengesetzes — entwickelt werden soll. Dass jedoch diese „Wenn“ und „Falls“ die ethische Frage nicht von Ferne treffen, dass dabei die Moral das Mädchen aus der Fremde bleibt; dass durch die stilistischen Gleichungen „Vorzeichnungen, Vorbilder, Vorschriften“ das Sollen nicht begründet, wohl aber entwürdigt, vereitelt, vernichtigt wird — so viel wird aus allen bisherigen Betrachtungen schon durchsichtig sein.

Herbart beruft sich öfters auf Platon's „sanfte Leitung“, die Kant verschmähet habe: er selbst aber hat nicht bedacht, dass Plato von der Idee des Schönen zwar in der sinnlichen Welt an Abbilder glaubt, sie kennen lehrt und zeichnet: von der Idee des Guten aber giebt es nach seiner Weisheit kein Abbild hieniden. Die Menschen würden den Glanz derselben, der Abbilder selbst nicht ertragen. So einsam und unvergleichbar mit allem Schönen steht das Sittliche; so unvergleichbar mit allem Sinnlichen das Gute des Sollens!

Herbart's Sollen aber bleibt, trotz alles Nachdrucks, der auf unbedingte Geltung und auf praktische Musterhaftigkeit gelegt wird, eine psychologische Begebenheit.

Es würde viel Streit, obzwar vielleicht nicht vermieden, so doch anders gewendet worden sein, wenn Kant mit breiter Entgegensetzung diesen Gedanken abgewehrt, wenn er erklärt hätte: wie allen Eudämonismus, so bekämpfe er alle psychologische Moral. Aber an dem Bewusstsein dieses Gegensatzes, auch gegenüber der Gestalt derselben als ästhetischer Ethik, hat es ihm nicht gefehlt; und auch das rechte Wort hat er gebraucht. „In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern Gesetze, von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objectiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder missfällt, wie das Vergnügen der blossen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft Maximen entspringen; denn das gehört Alles zu einer empirischen Seelen-

lehre, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, soferne sie auf empirische Gesetze gegründet ist. Hier aber ist vom objectiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, soferne er sich blos durch Vernunft bestimmt, da dann Alles, was auf das Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt, weil, wenn die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses nothwendig a priori thun muss"*).

Die Unterscheidung ist, wie man hier sieht, so weit durchgeführt, dass dieser Theil der „empirischen Seelenlehre" zur „Metaphysik der Natur" schlechterdings gerechnet wird. Und ebenso bezeichnet Kant in der Vorrede zu seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" diesen empirischen Theil der Ethik als „praktische Anthropologie"**). In der Einleitung zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" wird dieses selbe „Gegenstück" einer Metaphysik der Sitten „moralische Anthropologie"***) genannt; wie denn dort mit Deutlichkeit der Unterschied zwischen Begründung und Anwendung hervorgehoben wird: „eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden." Und dieses „kann" wird zugleich als eine nothwendige Aufgabe der Metaphysik der Sitten selbst, „die nicht entbehrt werden kann", ausgesprochen.

In demselben Zusammenhang findet sich nun auch ein Wort, das uns für einen andern dunklern und vielfach verkehrt beurtheilten Punkt Aufschluss geben kann: die Belehrung in den praktischen Gesetzen sei „nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Thierheit in ihm"†) geschöpft. Dieser Zusatz scheint zu zeigen, dass der Kantische Gedanke bei der Ablehnung der Menschennatur, als dem Grunde des Sittlichen, die Wendung auf die Thierheit im Menschen genommen habe, auf das dem Menschen mit dem Thiere gemeinsame Natürliche. Denn jenes „und" kann nicht eine Steigerung, sondern nur eine Erklärung bedeuten, die an sich auch am verständlichsten ist.

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten W. W. Bd. VIII, S. 54.
**) Ib. S. 4.
***) Bd. IX, S. 16.
†) Ib. S. 15.

Diese Wendung jenes in so zahlreichen Wiederholungen ausgesprochenen Gedankens dürfte nun auch die vielbesprochene Aeusserung erklären, die ebenfalls in zahlreichen Wiederholungen durch die ethischen Schriften Kants sich hindurchzieht *): das Sittengesetz müsse „nicht blos für Menschen, sondern für vernünftige Wesen überhaupt“ gelten.

In diesem Ausdruck steigert sich das aprioristische Vorurtheil zum Unglaublichen, ja, bei allem Respecte, zum Lächerlichen! Schopenhauer, der Verehrer des Kantischen „*Aperçu*“ von Raum und Zeit, hat demzufolge die folgende Erklärung für zureichend gehalten: „Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, dass Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gezählt habe“ **). Statt dessen dürfte Kant, obzwar nicht — gut schopenhauerisch — an die Teufelei, aber doch an die Thierheit im Menschen gedacht haben. Von dem blos Natürlichen, von dem physisch Anthropologischen sollte der Begriff einer ethischen Realität nicht abgeleitet werden.

Damit ist nun zugleich der tiefere Grund für diese in der That auffallende und zum Irreführen geeignete Verallgemeinerung ausgesprochen: Da als das Princip des Sittlichen der Begriff einer ethischen Realität aufgestellt, der Erfahrungs-Realität zur Seite gestellt werden sollte, so wurde dieser Grundbegriff um so schärfer hervorgehoben, wenn nicht blos von Allem, was in der Menschenwelt passirt, der Blick abgelenkt, sondern derselbe positiv zu einer andern, sinnlich unbestimmten Art von Realität erhoben wurde. Dieses sinnlich Unbestimmte sollte weiter leiten zum Noumenalen, aus dessen Grunde das Sittengesetz stammt, und — in dessen Bereiche das *a priori* der praktischen Vernunft gelten soll.

Denn diese Doppelbeziehung hat die proclamirte Giltigkeit des Sittengesetzes für die vernünftigen Wesen überhaupt. Einerseits: Der Begriff der ethischen Realität soll nicht abgezogen werden von der sogenannten Erfahrung des Menschenwesens und seiner Geschichte. Der Begriff einer ethischen Realität, obzwar nicht aus der Anschauung abgeleitet, soll den Erkennt-

*) Vgl. u. a. Bd. VIII, S. 5, 30, 31, 33, 35, 37, 38, 46, 52, 54, 56, 57, 59, 73, 80, 143, 144, 146, 149, 166, 208, 211.

**) Die beiden Grundprobleme der Ethik W. W. Bd. IV, S. 132.

nisswerth einer apriorischen Geltung bedeuten. Und der Versuch, dieselbe in einer analogischen Art von Anschauung darstellbar zu machen, muss eine ganz andere Richtung nehmen, welche das gesuchte *a priori* vorschreibt. Es ist ein ganz anderes Commercium, eine ganz anderartige Gemeinschaft, als die der natürlichen Sinnenwesen, sie mögen nun Mensch oder Thier heissen, welche das Sittengesetz stiftet, in welcher der Begriff der ethischen Realität sich verwirklicht.

Andererseits aber soll die Aufstellung der besonderen Art einer ethischen Realität gerade zur Anwendung auf die Menschheit, und damit zu einer Erhöhung des Begriffs derselben führen. Denn wenn die regulative Bedeutung des Noumenon Statt findet für den Menschen, wenn die noumenale Erweiterung der Causalität, welche in der Freiheitsidee eine ethische Realität gründet, sich bewähren kann in Beziehung auf den praktischen Vernunftgebrauch, in Beziehung auf ein Wollen, welches, ohne abstrahirt zu sein vom empirischen Wollen, anwendbar wird, werden muss auf das Wollen des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, — so ist damit eben der Begriff des Menschen zu dem des vernünftigen Wesens erhöht; die Thierheit in ihm ist eliminirt: die Freiheit ist zu seinem Gattungscharakter geworden.

Frage bleibt, von dieser Aussicht herab, noch immer nur: Wie ist dies möglich? Welche regulative Bedeutung der Freiheitsidee verschafft dem problematischen Grenzbegriff diese noumenale Tragweite? Auf welches Sinnbild der Geltung stützt sich jener aufgestellte Begriff einer ethischen Realität?

Auf diese Frage wird erst das nächste Kapitel die Antwort ertheilen. An dieser Stelle soll nur eindringlich gemacht werden: dass, indem die menschliche Natur als die Quelle des ethischen *a priori* abgewiesen wird, die Anwendung auf den Menschen nicht blos vorbehalten bleibt, sondern diese als Hauptgrund jener Ablehnung eingeschärft wird. Und damit eröffnet sich, noch bevor wir von dem Sinnbild der ethischen Realität selbst, von ihrem nach Art der sinnlichen Realität fassbaren Inhalte eine Vorstellung uns bilden können, eine deutlichere Ansicht wenigstens von der Tendenz jener Abweisung des blos Menschlichen, jener Hereinziehung des vernünftigen Wesens überhaupt: die ethische Realität sollte nicht abgeleitet werden aus der Anthropologie, damit das

für die Menschheit **Nothwendige** nicht abstrahirt werde aus unseren Vorstellungen über das dem Menschengeschlechte **Mögliche**, das will sagen, über das in der bisherigen Menschengeschichte **Wirkliche**.

Wenn sonach die Absonderung der Ethik von der Psychologie um den Realismus der Moral besorgt machen konnte, so zeigt sich, ohne alle genauere Beschreibung des Inhalts der ethischen Realität, dies doch schon zur Genüge: dass die gesuchte Realität am Ende ein Ansehen und eine Ausdehnung gewinnen könnte, welche Manchermanns ethischen Horizont übersteigen dürfte. Und so bekommt man denn, angesichts dieser Deutung, einen Vorgeschmack von der gediegenen Realität, welche diese apriorische Abstraction bedeuten möchte. Es soll das *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs, gleichwie das des theoretischen, nicht von der Erfahrung abgelesen sein: auf dass es für dieselbe regulative Bedeutung erlange; damit in der Entdeckung desselben „die pöbelhafte Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung“*) uns nicht desorientire, von dem Ziel der Ethik, den Begriff der thierischen Menschheit durch die praktische Vernunft zu erhöhen, uns nicht abwendig mache. Dazu erdenkt der Kriticismus Noumena, damit in denselben die Phaenomena sich erweitern und erhöhen.

Man kann demnach den Grund dieser Unterscheidung des natürlich Menschlichen von dem vernünftigen Wesen auch bezeichnen als gegeben durch die fundamentale Unterscheidung von Kategorie und Idee, und mit derselben zusammenfallend. Damit aber ist zugleich, von aller praktisch eingreifenden Bedeutung des Regulativen abgesehen, für die transscendentale Begründung des Sittlichen aus den Grundbedingungen des Erkennens eine tiefe Einsicht erschlossen.

Indem nämlich das *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs nicht aus der menschlichen Natur begründet wird, sondern aus dem Begriff des vernünftigen Wesens, so ist mit dieser Formulirung das ethische Problem aus dem Gesichtskreis aller empirischen Psychologie so erheblich gerückt: dass das Sittliche, höhergestellt über alles Menschliche, sogleich als eine eigene Art problematischer Realität erscheint. Das Sittliche

---

*) Kritik der reinen Vernunft S. 259.

ist ein Problem der Realität, nicht lediglich am Menschen, sondern des Vernunftwesens.

Es führt uns dieser Ausdruck leicht auf den Gedanken: dass, wenn Menschen nicht wären, doch das Sittliche sein müsste; gleichwie — wenn nicht gar in höherem Grade — Sein von uns für den Fall selbst gedacht werden muss, dass Menschen nicht da wären, die es anschaueten und dächten — wenngleich ein solches Sein nach der transscendentalen Methode als unerkennbar gedacht werden muss.

Die dogmatischen Metaphysiker phantasiren zwar von einer Einheit von Subject und Object dergestalt, dass ohne das Subject das Object auch nicht denkbar bliebe. Solchen Wahnwitz, den Wahnwitz solcher Fragestellung kann nur die klare Einsicht in den transcendentalen Gedanken heilen. Eben weil Dasein, weil Realität Kategorien sind, denken wir sie, und können sie als Etwas von dem Inbegriff der Kategorien, wie der inneren Anschauungen gleichsam Unabhängiges denselben gegenüberstellen; — als ob nicht diese selbst, die Kategorien und die Anschauungsformen, in jenem Dasein enthalten wären, das sie erzeugt, wie es hinwiederum von ihnen ausgestattet wird. Das Dasein also muss gedacht werden, auch wenn Menschen nicht da wären. Aber der Fall, dass Menschen, dass denkende Subjecte nicht da wären, — dieser Fall darf nicht gedacht werden innerhalb des transscendentalen Geleises, das nur gelegt ist, um erfahrbares Sein zu bestimmen, und zu begrenzen.

Darin allein zeigt sich schon eine, wie es der empirischen Eingeschränktheit erscheinen mag, höhere Rangstufe des Sittlichen, dass die gleiche Annahme in Bezug auf das Sittliche nicht widersinnig dünkt. Wenn Menschen nicht da wären, so müsste das All der Dinge dennoch einen Endzweck haben. Dieses Gedankens können wir uns schlechterdings nicht entschlagen, da ja die Zweckeinheit unser Erbtheil bleibt, auch wenn wir des Besitztitels der Causalität verlustig gehen. Und bestände selbst dieser teleologische Mechanismus unseres Denkens nicht; so sei dies behauptet: das Sittliche ist als eine Realität solcher Art zu denken, dass es bestehen müsste, dass sein Sein sein müsste, auch wenn es kein Dasein gäbe, für das es gälte. Wenn alle Realität der Erfahrung, wenn alles sinnliche Dasein vernichtet wäre: die Grenzen desselbigen im Noumenon würden und müssten bleiben. Wenn alle Natur

zerginge, die Idee der Freiheit bliebe. Wenn alle Erfahrung abbräche: die ethische Realität soll bleiben.

Diese These ist es mithin, welche der blosse Ausdruck des vernünftigen Wesens überhaupt einführt und hochhält. Der *mundus intelligibilis*, weit gefehlt, dass er an Realität dem *mundus sensibilis* nachstände, übertrifft den letztern. Oder wie anders soll man diese aparte Art von Realität vorläufig bezeichnen? Es scheint, dass Plato Recht behält mit seinem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχον. Doch dies ist ja die Aufgabe der erkenntnisstheoretischen Begründung: jenes ἐπέκεινα zu begrenzen, das ὑπερέχειν zu bemessen, und es bei dem Rangwort πρεσβείᾳ nicht bewenden zu lassen, sondern die δύναμς als Erkenntnisswerth zu bestimmen.

Und wie die klare Ueberschau der transscendentalen Einfriedung den Dualismus stets nach seinen beiden Seiten schlichtet, so ist an dieser Grenzscheide des Idealismus vom Spiritualismus sogleich wieder der Gewinn des Realismus vorberechnet. Denn wenn das Sollen, wenn das *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs nicht aus der Menschennatur gezogen ist, wenn es für das vernünftige Wesen überhaupt gilt, so ist der Erkenntnisswerth dieses Sollens damit von dem des Seins, der Erfahrungs-Realität wenigstens unterschieden. Der *homo phaenomenon* gehört dem *mundus sensibilis* an; das vernünftige Wesen, der *homo noumenon*, gehört einem *mundus intelligibilis* an, also einem Zusammenhang der Ideen, also hat er — wenn man so sagen dürfte: nur — die Bedeutung eines regulativen Seins. Also ist die Realität jenes Sollens eine andere, als die des Seins, welcher constitutive Geltung — allerdings nur für das Zufällige der Erfahrung — zusteht.

Indem wir nun aber nach solchen Erwägungen des vielseitigen Nutzens*), welchen die Unterscheidung des vernünftigen Wesens von der Menschennatur gewährt, diese unsere Deutung durch Anführung der wichtigeren Stellen belegen wollen, ist vorher noch an die Thatsache zu erinnern: dass der Gedanke von vernünftigen Wesen, ausserhalb der empirischen Menschenwelt, der Leibniz-Wolf'schen Zeit entsprossen ist, in welcher

*) In Bezug auf Schleiermacher's Vorwurf von der Zweideutigkeit in dem Ausdruck „vernünftiges Wesen“ (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, W. W. Abthl. III, Bd. I, S. 49.) vgl. Bd. VIII, S. 181.

die Lehre von der Stufenleiter der Wesen der Darwinismus des Zeitalters war, der sich mit dem Spinozismus auch damals vertrug, und in Lessing vermählte. Die vorkritischen Schriften Kant's enthalten diesen Gedanken, und wir finden in demselben den vorkritischen Ausdruck des Problems der ethischen Realität.

Der Fortschritt der transscendentalen Kritik besteht aber darin: dass jenes Phantasma der Monadologie, dass jenes Geschöpf des teleologischen Aristotelismus verwandelt wurde in ein Grenz-Gebild des erfahrungsmässigen Denkens, in das Noumenon einer regulativen Maxime. So ist das transscendente Gespenst verscheucht; und der Idee ist Raum geschafft, transscendental sich zu bewähren.

Endlich aber muss hervorgehoben werden, dass die Betonung des vernünftigen Wesens einen gleichsam affectionalen Grund hat, der jedoch mit dem populären, exoterischen Grundgedanken der Kantischen Ethik zusammenhängt: es ist die Hochhaltung des Sittengesetzes gegenüber und entgegen den menschlichen Neigungen. Auf diesen soll die ethische Realität so wenig beruhen, dass für das vernünftige Wesen, als solches, nicht aber für die menschliche Natur *in specie* das praktische *a priori* gelten darf.

Wir beginnen mit der Anführung von Stellen, in welchen dieses letztere Motiv sich als leitend erweist. „Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar wo möglich aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectives Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenngleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wären“ *). „Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine von uns selbst schon beliebte oder beliebt

*) VIII. S. 52.

werden könnende Verfahrungsart vorzustellen"*). Der Zusammenhang, welcher wiederum zwischen dieser paradoxen Ablehnung aller Neigung und dem Problem der ethischen Realität besteht, kann bei der positiven Entwickelung des praktischen *a priori* einzuleuchten anheben, und erst bei der Erörterung des Pflichtbegriffs dargethan werden. Dass aber das vernünftige Wesen die Opposition gegen die Neigungen, als die Quelle der Moral, mit ausdrücke, wird aus diesen Stellen ersichtlich.

Die Nachbarschaft, in welcher an anderen Stellen jener verfängliche Ausdruck steht, beweist die andere durchgreifende Tendenz: der Meinung zu steuern, als ob die Realität des Sittlichen auf das Niveau der menschlichen Tradition herabgedrückt werden dürfte. Du sollst nicht lügen, soll nicht allein für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen gelten: „dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse"**). „Dass es nicht blos für Menschen, sondern alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht blos unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse"***). „Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollte, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besondern Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist"†). Der rechte Name für die Unzuverlässigkeit aller psychologischen Erfahrung tritt endlich an folgender Stelle hervor: „Es ist nicht genug, dass wir unserm Willen, es sei aus irgend welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht eben dieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen, hinreichenden Grund haben .....; und es ist nicht genug, sie aus gewissen **vermeintlichen** Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun"††). In Aeusserungen dieser Art

*) Ib. S. 208. vgl. 211.
**) Ib. S. 5.
***) Ib. S. 30; 31: „unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit".
†) Ib. S. 73 f.
††) Ib. S. 80.

bekundet sich der von Kant selbst mit Vorliebe eingeräumte Rousseau'sche Einfluss.

In dieser Beziehung, welche auch für die Abfolge Fichte's aus Kant von besonderem Interesse ist, sei hier nur auf die folgende Parallele hingewiesen: *La vanité, mesurant les forces de la nature sur notre faiblesse, nous fait regarder comme chimériques les qualités, que nous ne sentons pas en nous-mêmes; la paresse et le vice, s'appuyant sur cette prétendue impossibilité, et ce qu'on ne voit pas tous les jours, l'homme faible prétend qu'on ne le voit jamais. C'est cette erreur qu'il faut détruire**). Damit vergleiche man die bekannte Expectoration über die Platonischen Ideen in dem Abschnitt „Von den Ideen überhaupt".

„Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was uns allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnissquell machen wollte (wie es wirklich Viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen". Brucker habe das platonische Staatsideal lächerlich gefunden. „Allein man würde besser thun diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe lässt) durch neue Bemühung ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schändlichen Vorwande der Unthunlichkeit als unnütz bei Seite zu setzen". Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit sei eine nothwendige Idee, „die man nicht blos im ersten Entwurf einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung". „Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand, und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird" **).

*) Nouv. Héloise (Deux ponts I, 91).

**) Kritik der reinen Vernunft S. 258, ff.

Von solchen Gedanken, die durch den systematischen Plan des Kriticismus organisirt sind, ist das Wort zu verstehen, das der Nachlass, in welchem Rousseau's Name äusserst häufig genannt ist, über den Einfluss dieses Moralisten enthält: „Rousseau hat mich zurecht gebracht"*). In „der Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—1766" sagt Kant von seinen ethischen Vorlesungen, indem er sich neben Baumgarten auf Shaftesbury, Hutcheson und Hume beruft: „indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt, und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stellung in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei ... Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten, und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen"**). In dem Nachlass finden sich zwei Sätze, in der Rosenkranz-Schubert'schen Ausgabe einander unmittelbar folgend, in denen Rousseau mit Newton verglichen wird. „Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmässigkeit mit grosser Einfachheit verbunden .... Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird" ***). „Rousseau wollte im Grunde nicht, dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zurückgehen, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurücksehen sollte" †).

Fassen wir nun alle diese Ausdeutungen der für vernünftige Wesen überhaupt proclamirten Giltigkeit des Moralgesetzes

*) W. W. Bd. XI, 1, S. 240.
**) Bd. I, S. 297.
***) Bd. XI, 1, S. 248.
†) Anthropologie Bd. VII, 2, S. 268.

— denen fernerhin ein anderes eminent wichtiges Motiv sich anreihen wird — so kann der Realismus dieser Einordnung des Menschlichen in das allgemein Vernünftige nicht länger fraglich bleiben, und es wird glaubhaft scheinen: dass die Begründung des Sittengesetzes die psychologische Beschaffenheit des Menschen in der Absicht ignorirt, um auf dieselbe das in seinem Grunde entdeckte Sittengesetz zu fruchtbarerer Anwendung zu bringen.

Bevor wir nun aber zu diesem Grunde des Sittengesetzes, zu dem positiven Inhalt des Sollens vordringen, ist es angemessen, die methodischen Erwägungen wieder aufzunehmen, die oben (S. 121, 122) angestellt worden sind. Unser erstes Bedenken über die Möglichkeit einer synthetischen Geltung des gesuchten *a priori* ist nunmehr, ganz abgesehen von der terminologischen Beziehung auf die noumenale Idee, durch den Hinweis auf die Tendenz dieser methodischen Abstraction erledigt: das Gebiet der Anwendung wird nicht fehlen; wenn nur, im transscendentalen Verstande, das *a priori* gefunden werden kann!

Das ist das andere, bisher nicht besprochene Bedenken. Auf welches Factum synthetischer Apriorität kann sich die transscendentale Begründung des Sittengesetzes berufen? In welchen Facten von Wissenschaft, von Erkenntnissinhalten kann sie dasjenige *a priori* annehmen, dessen Möglichkeit sie erklären, das sie begründen will? Welches Gesetz für das Gebiet des Ethischen könnte man herbeiziehen, welches in angenommener apriorischer Geltung mit dem Gesetz von der Constanz der Materie, von der Causalität, mit den mathematischen Sätzen sich vergleichen liesse? Daher ist dort die transscendentale Deduction möglich, die Entdeckung der Gesetzlichkeit jener Gesetze aus den Bedingungen des Erkennens; und die anfängliche Abstraction von dem Inhalte der Erfahrung sollte nur um so tiefer und sicherer zu dem Grunde, zu dem Ursprung, zu dem beständigen Quell der Erfahrung führen. Welches mit jenen Gesetzen vergleichbare Factum synthetischer Aprioritäten wäre dagegen für die Begründung eines Sittengesetzes gegeben?

Hier ist das Gesetz selbst erst zu finden; und die Begründung besteht in der Entdeckung.

„Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Impe-

rativs *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu statten kommt, dass die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern blos zur Erklärung nöthig wäre" *).

Das also ist der Inhalt unseres zweiten Bedenkens. Es ändert sich die Ansicht von dem Werthe des *a priori* selbst, mag immerhin dessen Anwendbarkeit gesichert sein. Es ändert sich die Bedeutung der synthetischen Geltung selbst. Nach der Nominaldefinition **) des Synthetischen mag es verstattet sein, von einer solchen zu reden ***): zu dem Begriffe des empirischen Wollens kommt der Begriff eines reinen Wollens hinzu. Nach der Realdefinition aber sieht man sofort den grossen Unterschied: auf welches Gesetz der Erfahrung bezieht sich jener reine Wille, jener Wille des vernünftigen Wesens, jenes praktische *a priori*, jenes Sollen?

Man achte auch auf den Unterschied in der Frage. Ich frage nicht: auf welchen Gegenstand der Erfahrung bezieht sich jenes zu suchende Gesetz? Sondern: auf welches Gesetz der Erfahrung beruft sich die Begründung der Sittenlehre? Da das Gesetz selbst zu entdecken ist, so fehlt dem Gesetze, nicht etwa nur seiner Anwendung, die synthetische, die in der Erfahrung gegebene Grundlage. In diesem schwierigen, bedrohlichen Sinne erscheint somit die synthetische Apriorität des zu entdeckenden Sittengesetzes als zweifelhaft.

Hier giebt es keinen Ausweg. Entweder man giebt den transscendentalen Charakter des *a priori* auf; oder man hält denselben aufrecht, und verneint den gleichen Sinn einer synthetischen Geltung des praktischen *a priori*. Nur wo ein Gesetz gilt, kann ein Grundsatz gelten. Hier aber muss der Grundsatz selbst das Gesetz sein. Die transscendentale Deduction des theoretischen *a priori* giebt den Axiomen ihren Grundsatz; die Deduction des Sittengesetzes aber — woher, woraus sie deducirt, werden wir später sehen; hier aber gilt es, dies ins Auge zu fassen: dass sie gegebene Gesetze aus deren Zusammenhang in dem Context einer Erfahrung als Grundsätze derselben nicht deducirt.

*) Bd. VIII, S. 45.

**) Kants Theorie der Erfahrung S. 193—205. Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften S. 6—10.

***) Bd. VIII, S. 46, 88, 142, 162.

Ueber die Entscheidung dieser Alternative kann kein Zweifel bestehen. Das *a priori* hat für uns nur transscendentale Bedeutung. Nur aus den Bedingungen des Erkennens kann die Nothwendigkeit des Seins abgeleitet werden. Also muss sich die synthetische Bedeutung ändern. Während im Theoretischen die Bedingungen des Erkennens die Beziehung auf die gegebene Erfahrung haben, dass sie dieselbe ermöglichen, bleibt eine solche Beziehung dem praktischen *a priori* versagt: die Bedingungen des Erkennens können daher nur die Beziehung auf die Begrenzung der Erfahrung haben. Mit dieser Aenderung der synthetischen Geltung ändert sich aber auch der Begriff der Deduction. Davon wird der folgende Abschnitt handeln. Wir ziehen hier nur das Facit aus der gewonnenen Einsicht in die veränderte Bedeutung einer synthetischen Geltung des Sollens.

„In einer Wissenschaft wissen wir oft nur die Erkenntnisse, aber nicht die dadurch vorgestellten Sachen; also kann es eine Wissenschaft von demjenigen geben, wovon unsere Erkenntniss kein Wissen ist.“*)

Dieser Satz der Einleitung zur Logik bezeichnet genau den Geltungswerth der Wissenschaft vom Sollen. Zur Wissenschaft werden die ethischen Erkenntnisse durch die Form des Systems, sofern sie derselben mächtig werden. Das System aber ist bedingt durch die Idee des Ganzen, welche den Theilen in der Methode voraufgeht. Der Weg zum praktischen *a priori* kann daher unsere auf diesem Wege sich findenden Erkenntnisse zur Systemform der Wissenschaft bringen; — aber, da die Deduction fehlt, da in gegebenen Gesetzen nicht die Bedingungen von deren Möglichkeit aufgezeigt werden können, so können keine synthetischen Grundsätze gefunden werden, so kann die Gewissheit dieser Erkenntnisse nicht von Objecten gelten. Auf diese aber allein, sofern in ihnen Gesetze objectivirt sind, bezieht sich das Wissen. Mithin giebt es von der gesuchten Nothwendigkeit des Wollens, von dem Sollen, von dem *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs kein Wissen.



Dieses Ergebniss darf nicht abgeschwächt, dieser Unterschied zwischen ethischer Erkenntniss und dem Wissen der Erfahrung darf nicht verwischt werden. In dem gleichen Sinne,

*) Bd. III, S. 246.

in welchem die synthetischen Grundsätze das Wissen der Erfahrung verbürgen, giebt es keine synthetische Erkenntniss vom Sittlichen.

Man muss daher die Unterscheidung, welche sich durch sämmtliche Schriften des Kantischen Kriticismus hindurchzieht, zwischen dem theoretischen oder dem speculativen und dem praktischen Vernunftgebrauch ernst und streng nehmen und genau einhalten. Wenn Kant sagt, es werde Etwas „in praktischer Absicht“ angenommen, so ist nicht die Absicht, das in theoretischer Geltung Vernichtete für die Praxis zur Hinterthür wieder hereinzulassen; sondern es bleibt in der That, im strengen Sinne des Wissens, ausgeschlossen. An „Einsicht wächst der speculativen Vernunft durch die praktischen Annahmen nichts zu“ *). Mit einem so unzweideutigen, derben Ausdruck wird der Unterschied zwischen dem Erfahrungswissen und dem moralischen Erkennen ausgesprochen. Und ähnlich drückt sich die Einleitung zur Rechtslehre aus: „nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus giebt es keine Theorie“ **).

Diese strenge Scheidung charakterisirt die Lehre des Mannes, der als der erste unter allen Philosophen, die Gesetzmässigkeit der Erfahrung bestimmt hat. Auf Demokrit wenigstens kann sich der sogenannte Materialismus in seiner Werthschätzung der Wahrnehmung als letzter Quelle der Gewissheit nicht berufen. Und Spiritualisten wie Sensualisten sind darin einig: dass neben der Sensation eine Art von Denken das Wissen der Erfahrung übertrifft. Kant aber hat gelehrt, dass alle transcendentale Erkenntniss die Gewissheit der mathematischen Sätze nicht verstärken könne. Statt zu meinen, dass die Mathematik von der Logik ihre besten Methoden „borge“, hat er erkannt, dass die transscendentale Logik in nichts Anderem begründet ist, als von denjenigen Ergebnissen, als angenommenen Thatsachen einer Synthesis *a priori*, auszugehen, welche jene mit der ihr eigenen Methode erzielt. Wie er daher den demonstrativen, intuitiven Beweis der mathematischen Erkenntniss getrennt hält von dem akroamatischen, discur-

*) VIII, S. 165.
**) IX, S. 17.

siven der philosophischen Erkenntnissart, wie er jener die Definitionen vorbehält, wie er für das empirische Erkennen die Hypothesen würdigt und ihre Bedeutung darlegt, so hat er unverrückbar die Grenze gezogen zwischen dem Wissen, das auf synthetischen Grundsätzen beruht, die ihrerseits aus dem Zusammenhang von Naturgesetzen deducirt sind, und einem Erkennen, welches auf Objecte ganz anderer Art geht, auf eine Realität, die sich auf keine Statistik stützt, auf eine Nothwendigkeit, die kein Schematismus realisiren kann, eine Gewissheit, die nicht blos subjectiv gelten will, der man objective Bedeutung zuspricht — „obgleich nur praktische".

Diesen einschränkenden Sinn hat die durchgängige Kantische Wortverbindung: „objectiv-praktische Realität". Realität ist nicht die Empfindungsvorstellung selbst; sondern der Verbindungsbegriff derselben, also die Geltungsart. Die Geltungsart des Sittlichen ist nicht subjectiv, wie die physiologischen Eindrücke, wie die Privatmaximen; sie bezeichnet eine Nothwendigkeit, mithin eine objective Realität. Aber dieselbe bezieht sich nicht auf das Erkennen, sondern auf das hervorbringende Vorstellen ihrer Gegenstände: im Praktischen besteht ihre Objectivität.

In solcher Sorge für die Reinhaltung der Erfahrung, zu welcher ihn vollends der „vornehme Ton" und die „Genieschwünge" eines Jacobi ermahnten, gebraucht Kant endlich auch eine Unterscheidung, welche von einem „kritischen" Historiker neuerdings wieder in Jacobi's eigenem Verstande missdeutet wird: es ist dies die Unterscheidung von Glauben und Wissen. Die Schwächlichkeit des Kantischen „Privatsystems" soll sich darin zeigen, dass er nach dem bekannten Worte in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Vernunftkritik das Wissen habe aufheben müssen, „um zum Glauben Platz zu bekommen." Nun hat aber Kant, der eigenthümliche Wortbildner und strenge Wissenswart, seinen eigenen Gebrauch vom Worte Glauben gehabt. Wenn der Arzt dem Kranken, den er für schwindsüchtig hält, die geeigneten Mittel verordnet, so heisst er ein „pragmatisch" Gläubiger.*) Die Ansicht, dass es Bewohner auch anderer Welten gebe, sei „doctrinaler" Glaube. Auch einen „historischen" Glauben kennt die Kantische Terminologie. Aber

*) Kritik der reinen Vernunft S. 543.

in eminentem Sinne heisst das ethische Erkennen „moralischer Vernunftglaube“, welcher allerdings in letzter Instanz keinen tiefern Grund seiner Wahrheit zu haben scheint, als: das moralische Interesse des Menschensubjects, der Menschenvernunft.

Diese Wendung muss alles idealistische Denken bestehen. Plato, da er auf diese Klippe stiess, half sich in seiner dichterischen Sprache, und es gelang ihm so gründlich, dem μέγιστον μάθημα gegenüber die Ironie seiner Weisheit durchzuführen, dass die gangbare Auffassung seiner Lehre von der Idee des Guten als ein entstelltes Mysterium bezeichnet werden muss.

Da alles Sein, alle οὐσία Idee ist, also ein νοητόν sein muss, so könnte der Verdacht entstehen, dass alles Sein nur im Denken Bestand hätte: dagegen aber ist die Idee das echte, das einzige Sein, das νοητόν die wahre οὐσία; ohne Ideen gäbe es kein Sein, und Sein muss es doch geben!

Darin unterscheidet sich der platonische Idealismus vom modernen, dass diese letztere These nicht in Frage kommt.

Da es nun aber Sein giebt, und nur in der Idee geben kann, so kann nicht umgekehrt fraglich bleiben: dass etwa nur im Denken das unzweifelhafte Sein gelegen sein könnte. Denn ebenso gewiss ist, dass nur im reinen Denken Sein sich darstelle.

Dieser Cirkel reicht aus für alle Gewissheit des Wirklichen, das Schöne eingeschlossen. Dem Guten aber, da Plato genöthigt wird, den Blick der Idee darauf zu richten, will solche Weisheit nicht genügen. Nur den Spross des Guten glaubt er beschreiben zu können, da man in ihn dringt, von der Realität des Sittlichen, von der Idee des Guten zu lehren.

Und in diesem Zusammenhange der Gedanken ist das Gleichniss von der Sonne zu verstehen. Wie die Sonne alle Dinge sichtbar macht, so macht die Idee des Guten alle Dinge erkennbar. Denn ohne die Beziehung auf den moralischen Endzweck ist alles Wissen eitel Stückwerk. Alle Ideen, des Gleichen, wie der Weberlade, des Schmutzes wie der Schönheit, alle Ausdrücke der Gewissheit eines Wirklichen haben eine unvermeidliche Beziehung auf das moralische Interesse, auf die dem Ueberschwenglichen ausgesetzte Frage: wohin und wozu? Vor diesem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit schwindet alles Erkennen, auch der Ideen, in eitel Thorheit: die Idee des Guten macht Alles in diesem tiefsten Verstande erkennbar.

Plato scheut diese Homonymie des Wortes ἐπιστήμη nicht; es ist dies die eine Seite seines Idealismus, die dem Spiritualismus die Bahn geöffnet hat. Und er spinnt seinen Vergleich weiter.

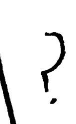
Wie die Sonne die Dinge nicht blos sichtbar macht, sondern sie werden und wachsen lässt; so auch empfangen alle Dinge mit der Erkennbarkeit auch ihr Sein von der Idee des Guten. Denn es genügt nicht, dass diese der höchste Grund des Erkennens ist: sie muss nach dem Objectiv-Idealismus Platons auch als der letzte Seinsgrund gelten. Man könnte glauben, die Idee des Guten sei dem menschlichen Denken gemein und untergeben; man könnte ihre Befugnisse und ihren Bereich vermengen mit dem sinnlichen Wirklichen, dessen Wahrheit die anderen Ideen gewährleisten: die Idee des Guten aber, ohne die alle Dialektik menschliches Schauen bleibt, muss höheren, muss anderartigen Bestand haben — muss jenseit alles Seins gegründet sein.

Und dass das eine wunderbare Hyperbel sei, hat schon Glaukon capirt. Plato aber führt seine Ironie auch darin durch, dass er, für das Lächerliche seiner Bechreibung die Wissbegier verantwortlich machend, nur den Spross des Guten erklärt haben wolle, wie ja auch der Helios nicht als die Ursache für die Sichtbarkeit und das Wachsthum der Dinge erkannt wird, sondern nur das Licht.

So lautet der platonische Unterschied zwischen Sein und Sollen. Es ist aber eine der centralen Thaten des Kantischen Idealismus, in dem sinnlichen Anschauen das Apriorische entdeckt, und damit die intellectuale Anschauung für das Wissen der Erfahrung entwerthet zu haben. Indessen die apriorischen, die constitutiven Bedingungen der Erfahrung führen auf nicht minder apriorische regulative Begrenzungen von allem Erfahrungswissen: die Kategorien erweitern sich zu Ideen; die Grundsätze werden systematische Einheiten in Maximen. „Gesichtspunkte“ dürfen nicht als Urheber der Erfahrung gelten; aber jene Urheber erzeugen dafür auch nur „etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“; und sie objectiviren sich demgemäss doch immer nur in Phaenomenen. Dahingegen beziehen sich die Richtungslinien, welche von dem intelligibeln Brennpunkte ausstrahlen, nicht auf in der Erscheinung gegebene Objecte; aber die Noumena stellen die Begrenzung der Erfah-

rung dar. Das Wissen gilt nur vom erfahrungsmässigen Erkennen. Der Vernunftglaube aber ist nicht auf Undinge bezogen, indem er in noumenalen Ideen die Einheit des Erkennens zu beschliessen strebt. Es ist wahr, diese Einheit beruht auf einem „Interesse"; aber das ist die Legitimation aller Ideen: dass sie Vernunftinteressen dienen. Wer in den Zwecken Sachen zu erforschen glaubt, verdient vom Darwinismus aufgeklärt zu werden. Nicht minder aber soll der Darwinismus einsehen lernen, dass man die Teleologie nicht trifft, wenn man in den Zwecken Sachen zu vernichten meint: um Vernunftinteressen, um Gesichtspunkte, um methodologische Principien und Maximen handelt es sich, nicht um Objecte; nicht um ein Wissen, sondern um den Werth von Grenzbestimmungen.

Nicht ein Wissen giebt es vom Moralischen. Aber die Idee des Sittlichen — sofern sie sich als regulative Maxime auszuweisen vermag — hat darum nicht geringern Erkenntnisswerth. Die Höhenbestimmung der Werthe hat ja doch überhaupt kein wissenschaftliches Kriterium; sondern geht selbst von einem subjectiven Interesse aus, das zumeist zwar mit der Erfahrung geht, nicht selten aber auch sich auf die Grenze stellt: und es wird fraglich, ob nicht die Geltung des Sittlichen, von dieser Grenzbetrachtung aufsteigend, den Primat behauptet.



Dass man nur dies nicht mehr einwerfe: Warum man überhaupt jene Grenze beschreite? Die transscendentale Methode will nicht nur den Umfang; sie will die Grenzen der Erfahrung bestimmen lehren. So zeigt sie, wie die Kategorien in Ideen, die Erscheinungen in Noumena, die Grundsätze in Maximen münden.

Das Unternehmen, eine ethische Gewissheit zu bestimmen, ein moralisches *a priori* zu entdecken, ist daher nicht blos ein wohlgemeintes Problema: es ist eine Forderung, die der Causalitäts-Grundsatz selbst in der noumenalen Freiheitsidee erhebt. Denn vor dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit kehrt sich der Spiess um; und das Schemen der letzten Ursache wird zum Noumenon der Freiheit.

Von dieses Noumenon vorher bestimmter Realitätsart handelt es sich für die Gewissheit des Sittlichen, für das Reich des Sollens.

Die ethische Realität ist nicht Object eines synthetischen Wissens; aber ein moralisches *a priori* kann es darum dennoch

geben. Denn an der Grenze der Grundsätze gelten *a priori* die Ideen, die noumenalen Maximen.

Es ist daher buchstäblich wahr: dass nur das beschränkte Denken von einer andern Art des *a priori*, als des auf die Erfahrung Bezogenen, nichts einsehen mag: das begrenzte Erkennen späht nach einer Gewissheit aus, die nicht mehr „jenseit des Seins", sondern an der Grenze des Seins und daher jenseit des Wissens liegt; deren Realitätswerth in ihrer regulativen Bedeutung besteht für alle Erfahrung vom Menschenthum und dessen Zusammenhang mit der übrigen Welt der Dinge. Nur wer die Realität nicht anders denn schematisirt zu denken im Stande ist, nur wer sie vor dem sinnlichen Auge ausgebreitet denken muss, kann in solchem Realitätswerth eine geringere Geltung schätzen. Die kritische Disciplin lehrt eine andre Rangordnung der Geltungswerthe.

Bevor nun an dem praktischen Vernunftgebrauch selbst diese regulative Bedeutung, zu welcher das hiermit abschliessende Kapitel die ethische Gewissheit eingeschränkt hat, dargethan werden kann, muss gezeigt werden: welches der Inhalt jenes Sollens ist, auf welches die regulative Geltung der noumenalen Idee angewiesen wird.

Zweites Kapitel.

Die Formulirung des Sittengesetzes.

Der Begriff des reinen Willens und der Inhalt der ethischen Realität.

In der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft sagt Kant über die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Ein Recensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: dass darin kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgän-

gigem Irrthum gewesen wäre. Wer aber weiss, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten" *). Durch diese Erklärung rechtfertigt sich die obige Ueberschrift.

Das praktische *a priori* kann nicht deducirt werden aus Gesetzen, welche der transscendentalen Erörterung vorlägen. Die Stelle der Deduction vertritt hier die Entdeckung selbst. Also giebt es im strengen Sinne keine Deduction des moralischen *a priori*. Und die Entdeckung wird wahrlich nicht eine Erfindung des Gehalts der sittlichen Vorstellungen bedeuten sollen! Sie kann also nur die Feststellung der Formel bedeuten, nach welcher die Mannigfaltigkeit derselben bestimmt werden kann. Aus demselben Grunde unterscheidet Kant zwischen Deduction und Exposition **), welche letztere allein dem moralischen Gesetze zukomme.

Frage ist jetzt: woraus exponirt die auf die Entdecknng eines *a priori* für die praktische Vernunft ausgehende Untersuchung dasselbe? Wäre die Aufgabe, aus den Erfahrungen ein solches Gesetz abzuleiten, so wäre das Material für die Exposition gegeben; aber das *a priori* fallen gelassen. Da nun aber das moralische *a priori* ebenso wenig eine Verallgemeinerung der ethischen Inductionen sein soll, als das theoretische eine solche der physischen sein durfte, so entsteht die Schwierigkeit: wo und wie die Formel gefunden werden könne.

Man könnte einen Ausweg suchen in einer besondern Art, in einer Art von Postulat der anthropologischen Erfahrung. Ohne sich auf bestimmte Thatsachen der sittlichen Erfahrung, oder auf eine bestimmte Annahme von der ausschliessend giltigen Beschaffenheit der menschlichen Natur zu berufen, könnte man, nach der Weise der metaphysischen Erörterung, auf eine Thatsache des menschlichen Bewusstseins sich beziehen, um aus dieser sodann die transscendentale Erörterung, wofern sie nicht schlechterdings durch die Exposition ersetzt wird, zu gewärtigen. Ein solches Postulat der Erfahrung

*) VIII, S. 111.
**) Ib. S. 162.

könnte man in dem von Shaftesbury angenommenen moralischen Sinne in Anspruch nehmen wollen.

Die gewöhnliche Auffassung der Apriorität würde damit nicht schlecht auskommen. Wer das *a priori* von Raum, Zeit und Causalität als das „*Aperçu*“ von sogenannten apriorischen Functionen des Intellects auffasst, könnte, wenn er nicht ein anderes Zauberwort parat hätte, auch mit dieser Sinnes-Apriorität sich einrichten.

Wie der Raumsinn solchen Aprioristen angeboren gilt, so könnte auch dem Moralsinn eine unanfechtbare Apriorität zuerkannt werden. Denn wenn gleich die sittliche Handlungsweise sich nicht so durchgängig zeigt, wie die räumliche Anschauungsweise, so könnte ja der moralische Sinn die Bedeutung einer *vox media* haben, und wenn ihm nur die Gewissensbisse vorbehalten bleiben, immerhin ein respectables *a priori* vorstellen. Neuerdings ist darauf hingewiesen worden, dass „die Gattungsaffecte“ das längst gesuchte Moralprincip abgäben, und dass diese den eigentlichen Inhalt des moralischen Sinnes bildeten. Neben dem Raum- und Zeit-Sinn hätten wir alsdann den Gattungssinn, und zwar als das praktische *a priori* zu erkennen; und der Exposition des Sittengesetzes fehlte die Grundlage nicht.

Indessen ist die Analogie mit dem Raumsinn eine Täuschung. Nicht weil er angeboren scheint, gilt derselbe *a priori*; sondern er erscheint angeboren, weil er die wirkliche Bedingung aller Erfahrung ist; und er gilt transscendental, weil er die Mathematik, als die „Formenlehre der reinen Anschauung“*) gewährleistet. Diese eminente Bedeutung hat der Sinn für die Wissenschaft vom Raume: nicht eine psychologische Ordnung bedeutet er; sondern eine erkenntnisstheoretische Bedingung. Kann man die gleiche erkenntnisstheoretische Bedeutung auch auf den Gattungsaffect anwenden, mit dem psychologisch zwar eine evidente Analogie gegeben scheint? Kann man auch vom Gattungssinne sagen, dass er die sittliche Realität gewährleiste, wie der Raumsinn seines Theils die der Erfahrungs-Realität? In welches Gewirr von Reflexionen und Deuteleien fühlt man sich gerathen, sobald man solchen Gleichnissen Raum giebt.

---

*) Bd. I, S. 639. „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.“

Der Sinn in transscendentaler Bedeutung ist nicht ein psychologischer Begriff; sondern ein Erkenntnissmittel, eine Erkenntnissbedingung. An den Bedingungen des Erkennens unterscheiden wir zweierlei. Erstlich das Mannigfaltige der Anschauung; das will sagen: Es muss ein Empfindungsstoff als gegeben angenommen werden, und zwar in gesetzmässiger Form, die reine Anschauung. Zweitens muss eine verbindende Einheit da sein, in welcher das Bewusstsein procedirt, das Gesetz Ausdruck gewinnt. Der ersten Bedingung entspricht der Sinn; der andern die Apperception mit ihren Arten.

Nun versuche man, solche Bedeutung des Sinnes zu übertragen auf den Gattungssinn, oder irgend welchen Inhalt eines moralischen Sinnes. Es würde damit nur gesagt sein: es muss Etwas gegeben sein, woran sich Moral begiebt; und dieses Etwas muss rein sein, das heisst, erzeugende, construirende Kraft haben. Der moralische Sinn, da er weder vor sich noch hinter sich eine solche Reinheit aufzeigen, auf eine Wissenschaft als die Formenlehre seiner reinen Anschauung hinweisen kann, wäre somit in der That ein blosses Postulat. Aber da er, als Princip der Moral, nichts Anderes besagen würde, als: es muss ein moralisches Material als gegeben angenommen werden, — denn die Reinheit kann er nicht durch eine anschaubare Gesetzmässigkeit legitimiren — so würde eine solche Erklärung füglich als *idem per idem* zu bezeichnen sein. Mithin kann von einem Sinne, als dem Grunde einer Exposition der Moral, nach der transscendentalen Methode nicht geredet werden.

Die Folge aber ist, dass die Möglichkeit einer solchen Exposition aussichtslos scheint. „Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, ungeachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsterhalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell, und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen."*) So entschieden weist Kant den von seinen Eng-

*) VIII, S. 53.

ländern her nach seiner ganzen Tragweite ihm wohlbekannten moralischen Sinn ab: so deutlich weist er dem Sinne gegenüber auf die „Vernunft“ hin. Obschon aber damit zugleich auch der eingeschränkte Geltungswerth ausgesprochen ist, so ist doch nicht minder in den apriorischen Vernunftideen der Weg vorgezeichnet, den unsere Exposition auf transscendentaler Fährte einzuschlagen hat.

Vor Allem muss man des trivialen Irrthums sich gänzlich begeben, der auch in Bezug auf das theoretische *a priori* Kopfbrechens gemacht hat: als ob das gesuchte *a priori* in dem unglaublichen Sinne von aller Erfahrung unabhängig gefunden werden solle, dass man aller sittlichen Erfahrung sich entledigt haben müsse, um in irgend welcher unbegreiflichen Weise jenes zu entdecken. Die Entdeckung der Formel soll nicht eine Erfindung der Sache sein. Und ist denn etwa je behauptet worden, dass die theoretische Apriorität aus solcher ἀνάμνησις entspringe?

Wenn vielmehr das theoretische *a priori* nicht blos auf der ganzen Breite der Erfahrung ruht, sondern aus der Tiefe von deren Gesetzen sich erhebt, so fehlt für das praktische *a priori* dieser letztere Quell: aber die volle Entwicklung der sittlichen Erfahrung setzt es so sicherlich und so unzweifelhaft voraus, wie alle Erkenntniss — „daran ist gar kein Zweifel“ — mit der Erfahrung anhebt. Wie könnte denn die Formel gefunden werden, wenn nicht ein weiter Blick über ihr Geltungsgebiet und eine zureichende Erfahrung über die Maasse ihrer Anwendbarkeit sie finden lehrten?

Noch einen anderen Irrthum muss man sich aus dem Kopfe schaffen, der ebenfalls besonders in der Kategorienlehre zum Stein des Anstosses wird: als müssten wir in dem gesuchten *a priori* die „Urelemente“ des sittlichen Urtheils entdecken! Erkennt doch Bona Meyer selbst die „allerdings unvermeidliche Unsicherheit“ *) solcher Urelemente an. Auf solche unvermeidlich unsicheren Zeugen der Apriorität gehen wir daher nicht aus: auf ein solches unvermeidlich unsicheres Ziel steuert der transscendentale Weg nicht.

Das Bedenken, von dem wir ausgingen, macht sich nun aber um so dringlicher geltend: beim theoretischen *a priori* seien freilich nicht Urelemente des Vorstellens zu entdecken, sondern

*) Kants Psychologie S. 204.

Grundbedingungen der Gesetze; hier aber fehlen ja die Gesetze: woraus mithin kann, wenn schon nicht deducirt, auch nur exponirt werden, was sein soll?

Das Gegebene, das wir vermissen, kann, wie man einsieht, nur als Problem gegeben sein. Denn das geforderte Material könnte nur in Gesetzen bestehen, und diese fehlen. Die Einschränkung auf die Exposition muss sonach bestehen bleiben; aber der Gedanke des Problems führt in das transscendentale Geleise.

Machen wir zur Materie unserer Exposition: das Problem eines systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse. Ist denn nicht auch der Begriff der Erfahrung ein Problem? Freilich sind Erfahrungsgesetze gegeben. Aber sind es denn auch wirklich Gesetze? Giebt es keinen Skepticismus? Vielleicht hat der Skepticismus Recht! Dass er nicht Recht behalte, ist die Tendenz des transscendentalen Feldzuges. Also ist der Begriff der Erfahrung doch ein Problem! Denn nur wenn der Skepticismus als Dogmatismus entlarvt ist, wenn der Begriff der Erfahrung aus seinen Bedingungen constituirt ist, dadurch erst hört die Erfahrung auf, ein Problem zu sein, und wird zum giltigen Erkennen, zum Wissen.

In analoger Weise ist das Sittengesetz, ist die Nothwendigkeit, die Gesetzmässigkeit des praktischen Vernunftgebrauchs, das Sollen zum Problem zu machen. Vielleicht hat auch dabei der Skepticismus nicht Recht. Vielleicht ist nicht blos die einigermaassen durchgängige Allgemeinheit das Gesetz der auf ein Hervorbringen gerichteten und in solchem resultirenden Vorstellungen; vielleicht geht alles Wollen und Handeln nach einer tiefer liegenden Veranstaltung zu Statten, als der Skepticismus oder der Eudämonismus uns glauben machen will. Auf die Problemstellung kommt es an, wie im Theoretischen, so vielleicht auch für die Moral. In der Fassung des Problems könnte die Entdeckung des Sittengesetzes vorgezeichnet sein, ebenso wie das theoretische *a priori* mit der Aufstellung des Problems der Erfahrung — und nicht blos des Wissens, der Erkenntniss schlechthin und unterschiedslos — als Bedingung der Erfahrung gegeben war.

Nur muss man unter dem Sollen nicht lediglich die Pflicht verstehen; sondern eine dem Problem des *a priori* gemässe Nothwendigkeit des Wollens, des Hervorbringungs-Vor-

stellens. Also nicht durch inductive Verallgemeinerung dessen, was gewollt und geschafft wird, nicht durch Stimmbefragung, auch nicht der Bücher und Zeiten, kann jene Nothwendigkeit, die im echten apriorischen Sinne den systematischen Zusammenhang der moralischen Erkenntnisse zu bedingen vermag, gefunden werden.

Man bedenke auch, dass wir nicht ins Blaue hinaus suchen; dass die Erfahrungslehre selbst den Weg uns anweist. Die Bedingungen wurden stetig zu Begrenzungen. So das Causalitätsgesetz zum Freiheitsgrenzbegriff. Also giebt es die Idee von einem Wollen und Handeln, welches seinen Anfang in sich hat. Und diese Idee würde ihre volle Art der Geltung behaupten, wenn ihre regulative Bedeutung nachgewiesen würde. Vielleicht ergiebt sich dieselbe innerhalb eines systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse. Vielleicht organisirt gerade jene Idee diesen systematischen Zusammenhang selbst!

Was verstehen wir denn unter einem systematischen Zusammenhang von Erkenntnissen? Eine solche Verfassung derselben, in welcher die Idee des Ganzen den Theilen in der Methode voraufgeht. Nach der transscendentalen Methode also soll ein Ganzes von solcher Art gedacht werden, dass seine Theile Glieder sind. So suchen wir denn ein Ganzes der moralischen Erkenntnisse, in welchem die Idee des Ganzen nach der transscendentalen Anweisung vorangeht.

Betrachten wir nun das sogenannte sittliche Treiben in dem Zusammenhang der Welterfahrung, so ist dieser Zusammenhang durch das Causalgesetz gefügt, dem zufolge die causal bedingten Theile dem Ganzen vorangehen. Es führt jedoch nur bis zur Grenze. Gerade an dieser Grenze, vor dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit, entspringt das Problem des Sittlichen. Also muss eine eigene, von dem Erfahrungsganzen unterschiedene Idee eines Ganzen das System des Moralischen hervorbringen. Eine eigene Ordnung, eine eigene noumenale Gesetzmässigkeit muss da walten, wo das Sittliche anhebt. Würde die Grenzgesetzgebung in den Umfang der Erfahrungsgesetzmässigkeit fallen, so gäbe es das Problem der ethischen Realität überhaupt nicht, so wäre dieselbe in der sinnlichen Welt beschlossen. Wenn es einen sittlichen Zusammenhang, wenn es ein Reich des Sollens geben soll, so muss es in diesem

eine eigene Gesetzmässigkeit geben, auf Grund deren jenes Reich besteht, eine eigene Gesetzmässigkeit, die als die Idee des Ganzen den systematischen Zusammenhang der zugehörigen Erkenntnisse ordnet und hervorbringt.

Damit ist der Begriff vorgeschrieben, der die exponirende Deduction des Sittengesetzes zu leisten hat. Beim Erkennen handelte es sich um das Zusammenwirken von Anschauung und Denken. Da aber die Bedingung alles Erkennens zu finden war, so war damit gegeben der Begriff des Reinen. Als reine Anschauung erwies sich die geometrische, die Raumgebilde erzeugende Anschauung; die gesetzmässige Anschauungsweise — diese nennt Kant die reine — ward als Bedingung der Erfahrung erkannt. Und in gleicher Weise bewährt sich der Begriff des Reinen bei der Urtheilssynthese, beim Denken. Die reine Causalität konnte die Zweifel lösen, welche die Causalität der Billardkugeln Hume verursachte. Die reine Substanz konnte die Definition zu nichte machen, die im Spinozismus eine so bestrickende Geltung sich anmasst. Die reine Möglichkeit kann jene aristotelischen Irrthümer aufklären, vor welchen der Menschenverstand in seiner zu conservirenden Gesundheit an sich selber irre wird. In dem Problem des systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse handelt es sich nun von der praktischen Vernunft, von dem hervorbringenden Vorstellen, von dem Wollen: folgen wir daher nur dem Beispiel der Erfahrungslehre, und versuchen wir den Begriff des reinen Wollens.

Bevor wir nun daran gehen, zu zeigen, was wir mit dieser Abstraction ausrichten können, wie sie leisten mag, wozu sie erdacht ist: denjenigen systematischen Zusammenhang nämlich der moralischen, der Freiheits-Erkenntnisse in ihrem Gesetzes-Ausdruck herzustellen, auf welchen das Freiheitsnoumenon hinweist, — vorher noch wollen wir überlegen, welche Art der Exposition durch diesen Begriff verstattet wird.

Vor Allem entschlage man sich wiederum der Meinung, als ob eine Art von Raumsinn in diesem reinen Willen statuirt werden sollte. Nicht als eine etwa angeborene Vorstellungsweise, nicht als eine der Menschenseele erbeigenthümliche Grundeigenschaft soll dieser reine Wille demonstrirt werden: das wäre ein metaphysisches *a priori*, das wir nicht suchen. Nicht in dem sogenannten Geiste, nicht in der Vernunft, als einer

Seelenkraft, suchen wir den reinen Willen; so wenig als wir in solchem Sinne die reinen Formen der Anschauung und des Denkens verstehen können. Die Idee des Ganzen moralischer Erkenntnisse soll dieser Begriff enthalten. Wie das Reine den Context der Erfahrung stiftete, also auch soll das reine Wollen den gesuchten Zusammenhang der moralischen Erkenntnisse systematisch machen. Wir suchen einen eigenen Zusammenhang; wir unterscheiden das Sein vom Sollen.

Wer dagegen mit Spinoza die menschlichen Handlungen und Bestrebungen betrachten will, als ob es sich um Linien, Flächen oder Körper handelte, der mag alles Andere betreiben, nur nicht Ethik. Beim Cirkel, sagt Kant, darf ich nicht fragen, was soll er sein, sondern was ist sein Gesetz. Beim Menschen hat die Anthropologie ihrerseits zu erforschen, was er ist; die Ethik aber will wissen, was er soll, was unter Menschen, was für Menschen, was durch Menschen sein soll! Wer dieses Soll nicht anerkennt, nicht zum Problem macht, der will keine Ethik. Wir dagegen halten diese These aufrecht; uns leitet der problematische Grenzbegriff zu dem Problem der ethischen Realität. Also fordern wir jenen andern Zusammenhang, in welchen Linien und Flächen und Körper nicht gehören. Wie aber für den Zusammenhang des Seins der Begriff des Reinen sich fruchtbar erwiesen, wie er jene Flächen und Linien erzeugt hat, so erwarten wir eine ähnliche Bedeutung des Reinen für den Zusammenhang des Sittlichen.

Eine ähnliche; nicht die gleiche; denn Gesetze sind hier nicht gegeben, deren Gesetzlichkeit das Reine begründen könnte. Wir berufen uns daher in dem reinen Willen nicht auf eine vorhandene Gesetzmässigkeit; die Deduction ist uns versagt. Aber die Exposition ist verstattet. Sofern das Problem eines eigenen systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse eingeräumt wird, ist zu untersuchen, was der Begriff des reinen Willens enthalte, was sich in diesem methodischen Grundbegriffe darstelle.

Es ist also festzuhalten, dass dieser Begriff, obzwar ein methodisch nothwendiger, an sich aber ein analytischer Begriff ist. Er ist so nothwendig, wie der Begriff eines moralischen Systems; nicht nothwendiger also als dieses. Das will sagen: der Begriff des reinen Willens ist nicht eine sogenannte Thatsache des Bewusstseins, so dass wir unter diesem

Namen doch nur wieder den moralischen Sinn vorbrächten. Auf eine solche metaphysische Deduction thun wir Verzicht; was zu einer solchen veranlasst und antreibt, wird hinterher in seinen Gründen und Rechten ersichtlich werden. Auch der Kantische Ausdruck dieses Gedankens wird geprüft werden. Zur Begründung gehört derselbe nicht; von dem Wege der Begründung lenkt er vielmehr ab. Nach der transscendentalen Methode gehen wir daher von dem analytischen Begriff des reinen Willens aus, und entfalten dessen Inhalt in Bezug auf die Herstellung eines systematischen Zusammenhangs derjenigen Erkenntnisse, welche eine Nothwendigkeit des praktischen Vernunftgebrauchs betreffen. Aus dem Begriffe des reinen Willens ist abzuleiten die Formulirung des Sittengesetzes.

Indem wir nun die Analyse des Begriffs eines reinen Wollens beginnen, erhebt sich zu allererst der Gegensatz zum Empirischen; damit aber die alte Frage: wie kann man sich des erfahrungsmässigen Wollens entledigen? Zugegeben, das reine Wollen drücke eine Gesetzmässigkeit des Willens aus, so geben wir damit doch nur die Möglichkeit einer Bezeichnungsweise zu, einen Titel; aber keinen Rechtstitel. Indessen ist es ja auch gar nicht so gemeint, dass wir uns einbilden sollten, wir hätten aller unserer Kenntniss vom Wollen in dem reinen Willen uns begeben. Auch die reine Anschauung hatte ja keineswegs diesen Sinn; vielmehr zeigten sich in derselben alle räumlichen Gebilde, als in ihrem gesetzlichen Grunde, enthalten. Nur in ihrer oberflächlich empirischen Erscheinung waren sie nicht aus jener reinen Sinnlichkeit abgeleitet worden. Aber aufgelöst in die geometrischen Grundgestalten, zeigten sie sich aus der reinen Anschauung erzeugt; und so wurde diese der Quell ihrer empirischen Realität in jenem tiefern Sinne, in welchem das *a priori* die Erfahrung begründet.

Daher macht die Kritik an der Erfahrung die grundlegende Unterscheidung, der zufolge der reine Raum entsteht, indem man nicht schlechthin von der räumlichen Erscheinung abstrahirt, sondern nur von demjenigen — einer methodischen Abstraction entsprechenden — Theil derselben, welcher als Materie bezeichnet werden kann; als derjenige Rest nämlich, welcher nicht aufgeht bei der Reduction der räumlichen Erscheinungen auf die reinen, gesetzmässigen Gebilde der Raumlehre. Und den diese

letzteren befassenden Theil der Erscheinungen bezeichnen wir demgemäss als Form, weil diese, in der blossen Gesetzmässigkeit des betreffenden Vorstellens bestehend, von allem Besondern der Erscheinungen, von allem demjenigen, was als Materie ausgezeichnet ist, abgesondert betrachtet werden kann. Die Form ist nicht etwa das Kleid, das lediglich einem besondern Inhalt der Erscheinung auf den Leib gemessen ist; sondern sie ist die durchgängige Art und Weise, in welcher zum mindesten alle diejenigen Vorstellungen von Statten gehen müssen, welche Erscheinungen äusserer Dinge darbieten.

Der Begriff des reinen Willens wird demgemäss die gleiche Unterscheidung fordern. Nicht von aller Willenserfahrung werden wir Abstand nehmen sollen; aber Materie und Form werden wir auch am Wollen unterscheiden müssen. Auf diesem Unterschiede beruht, diesen Unterschied besagt der Begriff des reinen Willens.

Die Materie des Willens wird nun aber nicht homolog gedacht werden können der Materie der Erscheinung. Alle Erkenntniss ist auf Gegenstände bezogen; das Problem der Erkenntniss ist das Problem der Realität der Dinge. Wenn daher die kopernicanische Fragestellung auf die Erkenntnisse gerichtet wurde, so sollte doch nur auf diesem Wege um so sicherer der Gegenstand erreicht werden, von dem es sonst unverständlich bleiben müsste, wie seine Beschaffenheit in meine Erkenntniss hinüberwandern könnte. Es war mithin von vornherein der Gegenstand, die Erscheinung, an welcher Materie und Form geschieden wurden. Die Ableitung des Sittengesetzes hingegen hat es nicht ursprünglich, nicht der Sache nach zusammenfallend, mit Gegenständen zu thun.

Allerdings muss das Wollen, insofern es ein Hervorbringungs-Vorstellen ist, auf einen Gegenstand bezogen sein, welcher als der hervorzubringende vorgestellt wird; es muss also „freilich unleugbar“ *) alles Wollen seinen Gegenstand haben; aber zunächst handelt es sich nicht um diesen, sondern in erster Linie um den Willen selbst. Und während bei dem theoretischen *a priori* die Frage war, worin die Nothwendigkeit des Erkennens d. i. der Dinge bestehe, so ist hier die Frage, worein die Nothwendigkeit des Willens selbst gesetzt werden könne. Nicht

*) VIII, S. 146.

um die in der Willensvorstellung als hervorzubringende gedachten Gegenstände dreht sich die Frage, noch um deren Gesetzlichkeit, um deren Realität; sondern ob für den Willen selbst, ob für dieses praktische Vorstellen eine Gesetzmässigkeit vorhanden sei, welche ganz unabhängig ist von den Gegenständen, auf welche sich jenes Vorstellen bezieht; welche sogar durch die Unabhängigkeit von den gewollten Gegenständen charakterisirt sein muss. Denn jene Gesetzmässigkeit soll ja eine streng giltige Apriorität bedeuten. Wie könnten wir demnach von den Gegenständen, auf welche das Wollen sich bezieht, die Nothwendigkeit, die Apriorität des letztern abhängig machen! Müsste doch vielmehr umgekehrt von der Gesetzmässigkeit, wie dort des Erkennens, so hier des Wollens, die Realität, die Giltigkeit der Gegenstände abhängig gemacht werden! Dort freilich ist die Frage nach der Apriorität des Erkennens identisch mit der der Gegenstände. Statt zu fragen: welche Erkenntniss ist apriorisch? kann man auch fragen: welche Gegenstände sind erkennbar, und welche nicht? Desshalb wird dort die Unterscheidung zwischen Materie und Form am Gegenstande gemacht. Hier aber, wo die Gesetzmässigkeit fraglich ist am Willen selber, wo von der in jedem Wollen gegebenen Beziehung auf den in der Willensvorstellung schwebenden Gegenstand principiell abgesehen wird; wo gefragt wird, ob es eine Nothwendigkeit des Wollens gebe, gleichviel, auf welche Gegenstände dieselbe bezogen werden mag; wo also nicht gefragt wird, ob es etwa Gegenstände gebe, welche nicht zu wollende wären, weil diese Frage das Problem der Realität des Sittlichen nur durch eine schwächliche Wendung ausdrücken würde: hier kann demzufolge nicht an dem Gegenstande die Materie von der Form unterschieden werden.

Eine etwas tiefergehende Betrachtung wird nun aber ferner davon überzeugen, dass auch an dem Wollen selbst jene methodische Unterscheidung nicht angestellt werden kann. Wir sagten oben, zum Behufe des theoretischen *a priori* werde an dem Gegenstande jene Distinction gemacht; aber bei Lichte besehen, durften wir auch dort nicht so uns ausdrücken. Denn nicht des Gegenstandes Materie ist das in der Empfindung Gegebene, noch des Gegenstandes Form die reine gesetzmässige Erzeugungsweise; sondern Beides ist, genau erwogen, doch nur am Erkennen unterschieden. Vom Erkennen lässt sich die

gesetzmässige Art derselben als Form, und der nicht aufgehende, gleichsam physiologische Rest als Empfindung bezeichnen. Aber weil der Begriff des Erkennens aequipollent ist mit dem des Erkennens der Gegenstände, so kann man auf Grund dieser immanenten Beziehung von der Form des Gegenstandes reden, während man die Form der Erkenntniss desselben, die Form der objectiven Erkenntniss meint. Eine solche Form ist der Raum. Wir hingegen sind so unverbesserlich in der Sinnlichkeit befangen, dass wir immer nur draussen, niemals in der Analyse des Denkens auch Formen selbst uns vorstellen mögen. Nicht aber die Räumlichkeit, sondern das Raumgesetz ist der Raum. Auch die Substanz ist eine solche Form. Die Denkweise, Verhältnissbestimmungen ein Etwas unterzulegen, an welchem die ersteren sich vollziehen können, diese Denkweise, als Bedingung der Erfahrung gedacht, nicht aber das Etwas, das ὑποκείμενον, ist die Form.

So geschieht denn also auch an dem Erkennen, in seiner objectiven Realität gedacht, jene Abstraction. Mit anderen Worten: an dem gesetzmässigen Erkennen, als Problem gedacht, vollzieht sich jene Unterscheidung. Das Gesetzmässige ist die Form; was dagegen durch der mathematischen Operation gemässe Analysen nicht reducirt werden kann, das nennen wir Materie, bis wir andere Mittel ausfindig machen, um jenes Problemhafte durch eine andere Fassung des Problems aufzulösen, in seiner Gesetzlichkeit zu bestimmen. Man erkennt mithin, dass die Nothwendigkeit, die Gesetzmässigkeit des Erkennens es ist, im Hinblick auf welche, an welcher jene Unterscheidung gemacht wird.

Und damit sind wir wiederum einen Schritt weiter gekommen. Nicht an dem Wollen selbst ist die geforderte Unterscheidung zu machen; sondern an der Nothwendigkeit, an der Gesetzlichkeit des Wollens.

Was bliebe denn übrig, wenn wir von den Gegenständen, die gewollt werden, abstrahirten? Der psychische Zustand, die psychische Bewegung selbst, in welcher das Wollen procedirt, die Begehrung bliebe übrig. Kommt es uns denn aber auf diese an? Wollen wir denn etwa diese als Form des Willens herausbringen? Soll uns etwa das Begehren in seiner psychologischen Zuständlichkeit jene Gesetzmässigkeit bedeuten, welche wir an dem Wollen suchen? Soll nicht vielmehr gerade das

Wollen, im Unterschiede von der blossen psychischen Bewegung des Begehrens, das durch die Vorstellung hervorzubringender Gegenstände oder Zustände charakterisirte Wollen auf seine Gesetzmässigkeit, auf seine Apriorität geprüft werden? Also darf nicht an dem Wollen schlechthin die Abstraction vorgenommen werden, sondern allein an demjenigen Wollen, welches in seiner fraglichen Gesetzmässigkeit gedacht wird.

Man glaube ja nicht, es würde hier eine Tautologie, wenn nicht gar eine *petitio principii* begangen. Um die Apriorität zu entdecken, sei jene Unterscheidung nothwendig; und zugleich soll sie an jener als Problem gedachten Apriorität selbst vollzogen werden. Denn genau das ist der Sinn alles *a priori* nach der transscendentalen Methode. Wie bei dem Problem der Erfahrung an dieser selbst die Form von der Materie unterschieden wurde, so dass als das gesuchte *a priori* die Form übrig blieb, so auch stellen wir hier das Problem: für den aufgestellten Begriff eines systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse soll derjenige Begriff bestimmt werden, welcher die Gesetzmässigkeit des Wollens bezeichnet. Das ist der reine Wille; das ist die Form des Wollens. Also an dem Problem des moralischen Systems, an dem Problem der Apriorität des praktischen Vernunftgebrauchs ist der Begriff des reinen Willens, ist die Abstraction der Form des Wollens entstanden.

Indessen ist damit nur die terminologische Anweisung gegeben, worin das *a priori*, worin die Form allein gesucht, bestimmt werden könne. Was aber ist der Inhalt jener Form? Was ist der Inhalt jenes *a priori*, des gesuchten Sollens? So wenig ist die Coincidenz des *a priori* und der Form eine Tautologie, dass man nach strenger Erfassung jener Distinction diese Frage noch stellen kann und muss. Der rechte Inhalt des praktischen *a priori* kann erst, kann nur durch diese Unterscheidung bestimmt werden. Als Form muss jene *in thesi* stehende Gesetzmässigkeit des Wollens gedacht werden, wenn sie, wenn das praktische *a priori*, wenn das Sollen in seinem Inhalte erkannt werden soll. So wird denn hiernach deutlich geworden sein, dass nur von der Gesetzmässigkeit des Wollens selbst, als Problem gedacht, die Form abstrahirt werden kann, als dasjenige, worin jene Gesetzmässigkeit besteht, worin die Auflösung des Problems jene Gesetzmässigkeit statuirt. Und da die Auflösung nicht auf Grund gegebener Gesetze erfolgen,

sondern lediglich in der Inhalts-Entfaltung des analytischen Begriffs vom reinen Willen bestehen kann, so muss dieser Begriff negativ den Gegensatz zur Materie, und positiv den Inhalt der Form, und damit den Inhalt des Sollens bezeichnen.

Wir entwickeln zunächst die negative Bedeutung aus der Kantischen Darstellung; und wollen zuvor noch an die Unterscheidung erinnern, die im Praktischen zwischen Gesetz und Maxime besteht. Die Maximen sind subjective Grundsätze, werden nur als für den Willen eines oder mehrerer Subjecte giltig angenommen. Gesetze aber wollen objectiv gelten, wenn gleich nur objectiv-praktisch. Demnach müssen sie als „für den Willen jedes vernünftigen Wesens giltig"*) erkannt werden. Das heisst aber, wie wir gesehen haben, nichts anderes als: sie müssen mit der noumenalen Forderung zusammenhängen, sie müssen dem Problem der ethischen Realität entsprechen. Sie müssen ohne anthropologische Rücksicht auf die Neigungen der Menschen getroffen werden.

So unterscheiden sich noch genauer die Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen gelten, sofern „sie in gewissen Neigungen übereinkommen", einerseits von den Maximen, als den Willensneigungen des Individuums, andererseits aber von den Gesetzen, welche „für Alle, unangesehen ihrer Neigungen" gelten.**) In dieser Bedeutung allein kann von Gesetzen gesagt werden, dass sie als praktisches *a priori* objectiv gelten.

Nach dieser Unterscheidung folgt als „Lehrsatz I" die Ausschliessung des motivirenden Gegenstandes von dem praktischen Gesetze.

„Alle praktischen Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben."***)

Man hat es für paradox gehalten, und Kant hat es desshalb als ein „Paradoxon der Methode" bezeichnet, dass der Begriff des Guten und Bösen dem Moralgesetze nicht zu Grunde gelegt, sondern vielmehr aus diesem bestimmt werde. Und doch hat

---

*) VIII, S. 125.
**) VIII, S. 139.
***) Ib. S. 128.

diesen Gedanken, der allerdings die fundamentale Bedeutung hat, die Güterlehre von der Begründung der Moral ausgeschlossen zu haben, im Grunde schon Hamlet ausgesprochen. Das moralische Denken allein erzeugt das Gute, wie auch das Böse keinen Teufel zum Urbild hat.

Nicht um die Realität eines Gegenstandes handelt es sich im ethischen Problem; sondern um die „Willensgesinnung“ *) selbst in ihrer Gesetzes-Möglichkeit. „Wenn das Object als der Bestimmungsgrund unseres Begehrungsvermögens angenommen wird, so muss die physische Möglichkeit desselben durch freien Gebrauch unsere Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenstand der praktischen Vernunft sei oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Gesetz *a priori* als der Bestimmungsgrund der Handlung . . betrachtet werden kann, so ist das Urtheil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz unabhängig, . . mithin muss die moralische Möglichkeit der Handlung vorangehen; denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben“ **). Man sieht auch hier sogleich, wie das Ignoriren des Gegenstandes als des moralischen Grundbegriffs, dem ethischen Idealismus realen Boden, ungehemmte Anwendung zu schaffen die bestimmteste Tendenz hat. Nicht vom Begriffe des Guten, als des praktischen Objects, ist auszugehen; denn das ruft die Vergleichung physischer Möglichkeit herbei. Von dem Moralgesetze selbst, von der moralischen Möglichkeit muss die Wirklichkeit des Guten und des Bösen, der alleinigen Objecte des Wollens abhängig gemacht werden.

Aber es spricht sich nicht allein der ethische Idealismus, der die Erfahrung von dem bisher Wirklichen für die Auffassung des Möglichen verschmäht; es spricht sich ebenso energisch die Strenge, mit welcher Kant auf die Reinhaltung des Moralischen als einer noumenalen Bestimmung, als einer eigenen Ordnung unseres Strebens und Ahnens bedacht war, in dieser Unterscheidung aus.

---

*) VIII, S. 187.
**) Ib. S. 176 f.

Sehe ich nämlich genauer zu, was in dem Gegenstande, dessen Wirklichkeit begehrt wird, als Bestimmungsgrund des Willens bezeichnet wird, so ist es gar nicht sowohl dieser, als vielmehr das Verhältniss desselben, das Verhältniss des begehrten Gegenstandes zum wollenden Subjecte. Beides ist in dem Begriffe eines Gegenstandes als Bestimmungsgrundes enthalten: mit der Vorstellung eines Objects ist zugleich gegeben das Verhältniss jener Vorstellung zum Subject.

Und durch dieses Verhältniss lediglich wird das Subject, wird das Wollen bestimmt. Es ist nicht die theoretische Vorstellung eines Objects, welche das Wollen dirigirte; sondern das Object wird als ein hervorzubringendes vorgestellt, das heisst, als ein von dem vorstellenden Subjecte wirklich zu machendes. Es schliesst also nicht allein die Vergleichung mit dem Verwirklichungsvermögen des Subjectes ein, sondern auch dessen Verlangen nach jener Verwirklichung. Der Bestimmungsgrund ist mithin nicht das Object; sondern jenes Verhältniss desselben zum Subjecte, und dessen Veranlassung zum Wollen desselben, dessen Interesse an der Vorstellung von der Wirklichkeit jenes Objectes.

Ein solches Verhältniss aber eines Gegenstandes zu dem für denselben interessirten Subjecte ist „die Lust an der Wirklichkeit des Gegenstandes". Indem daher der Gegenstand als Bestimmungsgrund abgewiesen wird, wird vielmehr die Lust als moralischer Bestimmungsgrund, als diejenige Gesetzmässigkeit abgelehnt, welche den Inhalt des Sollens bilden, in welcher der noumenale Anfang des praktischen Vernunftgebrauchs entspringen könnte. In dem materialen Empirismus des Moralprincips wird daher nicht nur „die pöbelhafte Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung", sondern ebensosehr der Eudämonismus bekämpft.

Indem wir hiermit in die Erwägung der alten Streitfrage nach dem Werthe des Moral-Princips der Glückseligkeit eintreten, gilt es zu allernächst die Unvermeidlichkeit und den Zusammenhang der folgenden Reihe von Schlüssen zu überschauen:

1. Die Zugrundelegung eines materialen Bestimmungsgrundes bedeutet die Zugrundelegung des Gefühls der Lust und Unlust.

Denn da der Gegenstand in seiner Fähigkeit, Bestimmungs-

grund des Willens zu sein, nicht durch ein Sittengesetz des Willens erkannt wird, so kann er überhaupt nur nach seinem Verhältniss zu dem Empfindungszustande der subjectiven Person bekannt sein; es könnte der „Probierstein des Guten oder Bösen in nichts Anders, als in die Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühl der Lust oder Unlust gesetzt werden" *). In dem alten Spruche: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni* ist diese *ratio boni* zweideutig. Sie kann als Bestimmungsgrund der Begierde, aber auch als Beschreibung der Tendenz und Wirkungsweise der Begierde gemeint sein. Wer von einem Objecte als Bestimmungsgrunde ausgeht, macht dadurch das Lustgefühl zum Kriterium, und sein *bonum* bedeutet somit ursprünglich und principiell nicht das Gute, sondern das Wohl; sein *malum* nicht das Böse, sondern das Uebel oder Weh.

Aus der Einsicht in die Coincidenz von Object und Lustgefühl ergiebt sich ferner:

2. Die Zugrundelegung des materialen Bestimmungsgrundes der Lust und Unlust ist gleichbedeutend mit der empirischen Begründung der Moral.

Denn *a priori* kann nicht eingesehen werden, welches Gegenstandes Vorstellung „mit Lust oder Unlust verbunden, oder aber indifferent sein werde" **). Die Bekanntschaft mit dem Lustprincip, als dem Beweggrunde des Wollens, beruht auf der gemeinen Erfahrung schwankender und vielfach wechselnder Stimmungen. Das Gute wird somit zum Erfahrungsbegriff der menschlichen Receptivität für Vergnügen und Schmerz; das Gute wird zum Angenehmen; jede Selbständigkeit dieses Begriffs hört auf; das Gute wird „Mittel zum Angenehmen, und Böses, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzes ist" ***). Die alte bald naive, bald sophistische Gleichsetzung des Guten mit dem Nützlichen wäre die unausweichliche Consequenz. Von einer Sache abgezogen, würde das Gute immer nur auf Sachen anwendbar bleiben; nicht aber von der Person gelten dürfen, und demjenigen Vermögen derselben, dessen Gesetzlichkeit hier wenigstens in Frage steht, der reinen praktischen Vernunft.

Damit ist ausgesprochen, dass jene empirische Begründung

*) VIII, S. 183; vgl. 177: „Wenn der Begriff des Guten" u. s. w.
**) VIII, S. 128.
***) Ib. S. 178.

der Moral das Problem einer noumenalen Begründung derselben beseitigt, die Frage nach der Möglichkeit derselben dogmatisch abschneidet. Somit ist die erkenntnisstheoretische Begründung der Sittenlehre methodisch von dem Eudämonismus geschieden. Was jene anstrebt, verneint dieser. Und mit welchem Grunde? Weil er das ethische Problem nicht begreift; weil er in dem Glauben steht, die Ethik solle ergründen, was das Menschenherz in seinen Tiefen bewegt; weil er nicht einsieht, dass die Art der Gewissheit ethischer Erkenntnisse das Problem der Ethik ist.

Diesem Mangel an Einsicht, an Interesse für die Gewissheit, als das fundamentale Problem, entspricht nun auch das Kriterium, welches der Eudämonismus zu seinem Princip macht. Das Subjectivste des Subjectiven, der Reactionslaut vorübergehender Reize, die den Organismus durchziehen, der Ausdruck eines momentanen unbestimmbaren Behagens, das jedoch nicht einmal als Vorbote künftigen Ungemachs zuverlässig ist, ein Gradmesser individuellsten Befindens, der gar nicht als Werthmesser einer organischen Nutzbarkeit der vitalen Regungen gebraucht werden kann! Ein solches wissenschaftliches Unding wird zum Princip der Ethik gemacht! Da sich jedoch Jedermann, wenn auch nicht Begriffe dabei denken, so doch energische Gefühle bei diesem Namen vergegenwärtigen könne, so werde aus solchem Grunde die Realität des Sittlichen einleuchten.

Aus dieser Erwägung ergiebt sich endlich:

3. Die empirische Begründung der Moral im Lustgefühl schliesst die Begründung eines **Sittengesetzes** aus.

Das Lustgefühl lässt nur Privatmaximen zu, die allenfalls auch als technische Vorschriften gelten können, aber nicht als Gesetze ausgegeben werden dürfen. Jene Nothwendigkeit des Geschehens, jene Gesetzmässigkeit des Wollens, jenes unbeschränkte und unbedingte Sollen, das wir suchen, das wir in dem Begriffe des reinen Willens enthalten denken — ist weit entfernt von jener materialen Lustbestimmung, in welcher der Eudämonismus den Hebel mehr als den constanten Factor des Sittlichen zu illustriren pflegt. Eine noumenale Bedeutung des Sollens giebt es für solche Lust-Individuen nicht. Eine eigene Ordnung der Dinge, der die sittlichen Subjecte angehören

könnten, erscheint bei solcher Begründung als Hirngespinnst; nicht als nothwendige Begrenzung der Erfahrung.

Je mehr wir in den Motiven unserer Sittlichkeit mit dem Thierreich vermengt werden, desto universeller und gründlicher glauben Jene die Moral begründet zu haben: während diese Coordination das deutlichste Anzeichen ist, dass man den Begriff der ethischen Realität, der Gewissheit der moralischen Erkenntnisse gar nicht erfasst haben könne, wo man den noumenalen Ursprung des ethischen Problems verfehlt, wo man die Glieder eines etwaigen Reichs des Sollens, weil ihre Phaenomena von Staube sind, mit den Thieren paart, für deren zoologische Würde die transscendentale Methode wenigstens kein ethisches Problem aufstellt, und die Evolutionstheorie keines brauchen dürfte.

So sieht man sich denn von allen Seiten auf den Einen Einwurf zurückgedrängt, dass es eine so definirte Ethik gar nicht geben dürfe; dass die Ethik nichts anderes, als das den Menschen mit den Thieren in den Elementen gemeinsame Princip des Lebens aufsuchen müsse. Indessen wäre solche Ethik, wenngleich nicht mehr Anthropologie, so vielleicht eine Abtheilung der vergleichenden Zoologie; — nur nicht Ethik. Wir hingegen behaupten die Möglichkeit einer Ethik, an deren Grenzen die Realität der Erfahrung uns herangeführt hat, und somit suchen wir eine andere Art von Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft, als welcher in dem Doppelverhältniss der Materie und der Lust gelegen ist.

Bevor wir aber diese andere Art des sittlichen Grundes als den positiven Inhalt des Begriffs vom reinen Willen entwickelt haben, sei auf Platon hingewiesen, der am Schlusse des Philebus sagt: „Und wenn alle Ochsen und Pferde und die andern Thiere insgesammt sagten, dass sie nur dem Vergnügen nachgehen, welchen eben wie die Wahrsager den Vögeln vertrauend, die Meisten das Urtheil fällen, die Lust sei uns das vorzüglichste im Leben, und die Gelüste der Thiere für gültigere Zeugen halten, als die Reden derer, welche mit der philosophischen Muse weissagen.“ *)

Wer Lust und Unlust zum Beweggrund des Sittlichen

*) Nach Schleiermacher's Uebersetzung der Stelle p. 67. B.

macht, macht die Vernunft zum Instinct, und das Noumenon des Sittlichen zum Mitglied des Thierreichs.

So ist denn der Ausgang von einer Materie, einem Object des Willens erkannt als der Ausgang von der Subjectivität des Lustgefühls, als der Ausdruck principieller Ablehnung einer erkenntnisstheoretischen Begründung der Ethik, als der Ausdruck dogmatischer, in kurzsichtiger Psychologie befangener Verwerfung eines Sittengesetzes. Anstatt der Gesetze bleiben als Ertrag anthropologischer Reflexionen Maximen übrig, die den Einzelnen binden mögen, soweit seine Gesittung und Weltbildung zureichen. Dass an den Grenzen der Natur ein Gesetz waltet; dass in der Begrenzung der Natur ein Gesetz entspringt, das die Gewissheit des Sittlichen bezeichnet, in dem ein systematischer Zusammenhang der moralischen Erkenntnisse entsteht, wie ja auch der Inbegriff der Erscheinungen zur Natur, als dem Inbegriff der Gesetze, erst gestiftet wird; dass ein solcher theoretischer Zusammenhang von Sein und Sollen besteht, das leugnet der moralische Empirismus. Ein solches unbedingtes Sollen giebt es für den Eudämonismus auch *in thesi* nicht: er beginnt als sensualistischer Materialismus, und seine Quintessenz ist der Individualismus.

Gegen diese Consequenz wehren sich freilich alle Nuancen des Eudämonismus, welche materiale Bestimmungsgründe als Moralprincipien ausgeben. Und dennoch ist dies die unausweichliche Consequenz. Wo ein Object, und wäre es das feinste und geistigste, als Princip des Sittlichen aufgestellt wird, da ist *eo ipso* das subjective Lustverhältniss zum Kriterium gemacht, und damit dem Individualismus die Form des ethischen Systems zugestanden. Auch die Stoiker haben sich dieser Consequenz nicht zu entziehen vermocht. Denn wie sie sich auch winden, nur das der Natur Gemässe zur Norm des Selbsterhaltungstriebes vorzuschreiben: welche Natur meinen sie denn? Chrysipp hat daher die systematisch wichtige Entscheidung getroffen, dass die Natur des Universums die des Individuums einschliesse.

Ihren Gegensatz zum Epikurismus kann man darin fassbar verstehen, dass sie das Kriterium des Individuellen, die Lust, nicht zum Princip machen wollen, obschon sie εὐπάθειαι zulassen, obschon sie die Lust für einen erstrebenswerthen Zustand erklären; obschon sie die Lust als dasjenige Accidens der

Natur, als die Weise der Vollendung der Constitution bezeichnen, in welcher die Thiere sich erheitern und die Pflanzen ergrünen.

Als Inbegriff aller Glückseligkeit aber predigen auch die Epikureer die Lust nicht. Nur in dem Ausdruck des Princips liegt der Gegensatz. Die Lust ist lediglich und augenscheinlich Norm des Individuellen und seiner Schwankungen, die dennoch in jenem Gefühl eine unbestreitbar durchgängige Gleichmässigkeit, eine Art von Niveau erlangen. Gegen diese atomistische Ethik kehrt sich der pantheistische Sinn der Stoa, und wendet gegen den Reizausgleich des Individuums die Pflichtgemässheit der Natur.

Aber auch die Natur, auch das Universum ist ihnen ja nichts Anderes, als Körper. Was nicht auf Körperliches sich reduciren lässt, ist unwirklich. So wird alles Abstracte zu blossen Namen. Wo astronomische Bestimmungen, wo Tag und Nacht Körper sein müssen, um überhaupt Bedeutung zu haben, wie sollte da sittlichen Bestimmungen ein realer, unzweideutiger Sinn einwohnen und sich erhalten können! So konnte der der Tendenz nach, die sich im Ausdruck zeigt, dem Epikur entgegengesetzte Stoicismus, im Princip dennoch den Individualismus nicht vermeiden: wo ein Object, und wäre es das Ideal des höchsten Gutes, zum Bestimmungsgrund gemacht wird, da ist der Individualismus gegeben, wie sehr man denselben abzuwehren von anderen gedanklichen Wendungen aus veranlasst werden mag: und so ist es nur eine erfreuliche Bestätigung dieser Erwägung, dass die Stoa, obschon sie in Kleanthes das der Natur des Universums Gemässe als den zu erstrebenden Ausgleich der Lebenskräfte normirte, dennoch den Trieb der Selbsterhaltung zum Grundtrieb alles Sittlichen machte. Den Ausdruck der Lust sollte dieser Grundtrieb nicht erhalten; aber der erste Antrieb und das hervorragendste Charakteristicum eines jeden lebenden Wesens ist die Selbstliebe. Und das Bewusstsein, die Constitution zu conserviren, besorgt folgerichtig der Instinkt. So entscheidet denn doch in letzter Instanz der Instinkt, in seiner Verwaltung der Selbstliebe über dasjenige, was der Natur des im Individuum fühlbaren Universums gemäss sei.

Auf Betrachtungen solcher Art beruht der Zusammenhang der ersten mit dem „Lehrsatz II“:

„Alle materialen praktischen Principien sind, **als solche**, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.“

Welcher besonderen Klasse oder Werthordnung der Gegenstand immer angehören mag, so ist er doch in Bezug auf diese seine unweigerliche Bedeutung, Mittel zu sein für die Lust, ob roh oder fein, ob sinnlich oder geistig, von gleicher Werthart, als Lustmittel; und somit sind die praktischen Principien, denen derselbe zu Grunde liegt, mögen sie die würdigsten Zwecke zur Aufgabe machen, als materiale Principien dennoch „von einer und derselben Art“.

Dieses präcise Urtheil hat vielen Tadel erfahren müssen. Wo die geistigen Güter zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht werden, sollte auch da nur das Princip der Selbstliebe gelten? Es sollte keinen Unterschied machen, ob man staatliche Zwecke, oder gar den Willen Gottes, oder ob man die Lust zum Princip erhübe? Einen Unterschied macht das nun allerdings; aber ob dieser Unterschied die anderweite Gleichheit in Bezug auf den Bestimmungsgrund, sofern derselbe nur durch das Lustverhältniss erkundbar ist, zu beeinträchtigen, oder auch nur zu berühren vermag, das hätte man sich fragen sollen.

Indessen beruhigte man sich bei der Bemerkung, dass das „Täflein“ *), auf welchem Kant die materialen Principien mustert, doch eine gar zu dürftige Belesenheit zeige: um nur den Nachdruck zu schwächen, welcher auf der Einschränkung „als solche“ liegt. Vielleicht jedoch hat die obige Beleuchtung des Stoicismus gezeigt, wie nützlich der Kantische Eintheilungsgrund dem historischen Verständniss werden kann. Und es möchte vielleicht auch an solchen von Kant nicht genauer beachteten Stoffen jene Ansicht sich bewähren, die überdies gar nicht als eine historische sich ankündigt, sondern lediglich auf systematischen Erwägungen beruht. Darum sei es hier unterlassen, an Spinoza eingehend zu zeigen, dass auch bei ihm die Operation mit dem *Conatus suum esse conservandi* in dem materialen Princip wurzelt, und daher den Schein des Individualismus nur durch eine Metaphysik, welche der Stoa versagt blieb, zerstreuen konnte, der zufolge

*) Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre W. W. Abth. III, Bd. I, S. 37.

nämlich das Individuum nur ein *modus* ist innerhalb der Einzigen universalen Substanz. So geht denn freilich das Selbst in dem All unter oder auf; und in der Möglichkeit des Aufgehens beruht die Reinigung der Selbstliebe. Aber immerhin bleibt die Selbstliebe auch für Spinoza das Motiv; wenngleich eine solche Art von Selbstliebe, mit welcher jeder *modus*, sofern er in Gott enthalten ist, sich selbst liebt.

Daher ist es denn auch bei Spinoza nicht eine reine praktische Vernunft, sondern eine höhere Erkenntnissart allein, welche, sofern sie unter dem Lichte des Ewigen die Dinge betrachten lehrt, das Begehren veredelt, das Unrecht verachtet. Das Wollen selbst aber ist Affect, und bleibt Affect. Und die Disciplin des Wollens besteht daher in der Zähmung der Affecte. So bestätigt sich die „Folgerung", auf welche wir oben schon im Anschluss an Platon's Worte hinweisen konnten: „Alle materialen praktischen Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen und gäbe es gar keine .... so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können"*). Schleiermacher tadelt die enge Vorstellung, die Kant vom Menschen gebe: dagegen wird der Begriff einer höheren menschlichen Natur, eines oberen, reinen Begehrungsvermögens, das, als solches, Wille, praktische Vernunft heisst, durch diese Unterscheidung gefordert. Aber dieses obere Vermögen ist ein rein praktisches, und zieht nicht etwa seine besten Säfte aus dem sogenannten Geiste, wie von Aristoteles her diese Doppelbedeutung in dem νοῦς liegt.

Durch keine Bestimmung konnte die aristotelische Zweideutigkeit von den dianoetischen Tugenden schärfer getroffen werden, als durch diese Zusammenfassung aller materialen Principien zu einer und derselben Art. Auch wo die Denkseligkeit zum Princip gemacht wird, ist ein materiales, und damit ein Princip der Selbstliebe aufgestellt. Schon die unmittelbaren Nachfolger des Aristoteles zeigen das Gefährliche dieser Tugendauffassung und ihrer Indifferenz mit dem Geistigen; theils indem sie den Standpunkt unbedenklich, und daher nicht ohne Uebertreibungen vertreten, theils indem sie, wie später die Stoiker, dagegen ankämpfen.

*) Bd. VIII, S. 130.

Wie Kant alles ästhetische Wohlgefallen von der selbständigen Macht des Sittlichen abgesondert hat, so hat er auch allen Zierrath der geistigen Cultur für dieselbe verschmäht. „Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust .... nicht allein so ferne von einerlei Art, dass es jederzeit blos empirisch erkannt werden kann, sondern auch so ferne, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äussert, afficirt, und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verschieden sein kann“ *). Wer das Gold zur Ausgabe braucht, dem ist es gänzlich einerlei, ob es „aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist“. Das Material bleibt dasselbe, und damit sein Werth. So haben die Einen ihr Vergnügen an „blosser Kraftanwendung“, an der Erprobung der Seelenstärke, an der „Cultur der Geistestalente“, oder, wie es einmal in anderem Zusammenhange heisst, an dem „Luxus des Verstandes“ **). Diese „feineren Freuden und Ergötzungen“ sind und bleiben trotz alledem doch sinnliche; denn das Lustgefühl ist ihre Wurzel. Sie zu etwas dem Ursprung und der Art nach Moralischem machen zu wollen, ist so vergebliche Mühe, „als wenn Unwissende, die gern in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben“ ***).

Von gleich gefährlicher Feinheit ist endlich auch jene Verquickung des Sittlichen mit dem Sinnlichen in dem sogenannten moralischen Sinne, „nach welchem das Bewusstsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre“ †). Abgesehen davon, dass diese Ansicht die Anlage zur Moralität als eine latente Bedingung für jene unmittelbare Begleitung voraussetzt, macht auch sie die Empfänglichkeit für

*) Ib. S. 130.
**) Ib. S. 14.
***) Ib. S. 132.
†) Ib. S. 152.

jene begleitenden Gefühle zum Bestimmungsgrunde; denn zu was Ende redete man von einem Sinne, wenn man nicht jene natürliche Empfänglichkeit mit dem passenden Namen benennen wollte? Darin gerade liegt der Schwerpunkt jener Ansicht: wir seien von Natur mit einer so unzweifelhaften Empfänglichkeit für das Sittliche ausgestattet, dass wir dasselbe sogleich am eigenen Leibe spürten. Und auf dieser Einsicht von dem natürlichen Zusammenhang des Sublimen mit dem Körperlichen beruht der Stolz jener naturalistischen Verkehrtheit, welche in der Verbindung von Sinn- und Sittlichkeit Disparates zu vereinigen glaubt. Dahingegen kann dem Sittengesetz deshalb die Sinnlichkeit nicht als psychisches Organ dienen, weil jenes, nicht aus dem Kategoriengesetz, sondern aus der noumenalen Idee entspringend, unterschieden ist vom Naturgesetze, in dieser Unterscheidung entspringt.

Durch diesen Gegensatz, um den das Verständniss des Sittengesetzes sich dreht, werden alle diejenigen Unternehmungen gerichtet, welche unter den verschiedensten Formen und Wendungen, das Moralgesetz auf ein Naturgesetz reduciren wollen. Man empfinde ja thatsächlich die sinnliche Anreizung, welche in der Glückseligkeit angestrebt wird; dieselbe sei doch einmal ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund alles Begehrens, und je höher das Ziel des menschlichen Strebens gesteckt wird, desto erhabener werde die Glückseligkeit, desto umfassender und reiner zugleich das Naturgesetz der praktischen Vernunft gedacht!

Solchen Betrachtungen tritt der stricte Unterschied entgegen, den Kant zwischen den Naturgesetzen und dem Sittengesetze macht.

Und dieser Unterschied kommt beiden Gliedern des Gegensatzes zu Gute. Wie nämlich die regulative Bedeutung, welche dem Sittengesetze ausschliesslich eingeräumt werden konnte, der Constitution des Naturgesetzes nicht gewachsen ist, so kann andererseits dieses die eigenthümlichen Aufgaben des Sittengesetzes nicht erfüllen. Denn was sind das auch für Naturgesetze, welche man als solche zu Moralprincipien macht, theils weil man glaubt, um Moralprincipien vorstellen zu können, genügte ihr Mass von naturgesetzlicher Geltung, theils aber, weil man aus missleitetem Apriorismus, der im transscendentalen Geleise sich nicht aufrecht zu halten vermag, die Leistungsfähigkeit des Naturgesetzes und damit die Aufgabe desselben verkennt.

Der Versuch, welchen neuerdings J. C. F. Zöllner gemacht hat, „das fundamentale Gesetz der Moral“ zu formuliren, indem er es einem für die Regelung der Bewegung der Gasmoleküle abgeleiteten Gesetze der Tendenz nach gleichstellt, wird demnach in erster Linie zu Gunsten der Naturgesetze zu widerlegen sein; denn deren Vermengung mit psychologischen sogenannten Thatsachen ist zu prüfen. Wenn der Nimbus eines Naturgesetzes für die Gase verflogen ist, so zeigt sich sofort, dass von dem „fundamentalen Gesetz für unser sittliches Verhalten“ nichts Anderes übrig bleibt, als eine incorrecte Beschreibung wohlgemeinter Urtheile und Wünsche über die bestmögliche Einrichtung des menschlichen Handelns.

Der Grundfehler Zöllner's ist der alte monadologische, dass er die Materie als mit Empfindung begabt denkt. Diese Mythologie verliert jedoch bei ihm den Anschein der dogmatischen Metaphysik, weil er auf ein erkenntnisstheoretisches Axiom, dem in der That transscendentaler Charakter beiwohnt, sich beruft. Es ist dies das Axiom von der Begreiflichkeit der Natur. Anstatt nun aber einzusehen, dass die Empfindung nicht der letzte der wissenschaftlichen Analyse zugängliche Ausdruck des Grundproblems des Bewusstseins ist, anstatt die „objective“ Einheit des Bewusstseins als identisch zu erkennen mit der Einheit der Gesetze, anstatt die Einheit des Bewusstseins zu zerlegen in jene Gesetze, welche an der andern Bedingung des Erkennens, an dem räumlich-zeitlichen Material der Empfindungen sich vollziehen; statt dieser grundsätzlichen Durchführung der transscendentalen Deduction geht Zöllner, von Schopenhauer missleitet, von einer einzelnen Erkenntnissbedingung aus, dem Causalgesetze, welches „als die erste Bedingung für die Möglichkeit selbst der einfachsten empirischen Erfahrung angenommen werden muss“ *). Zu diesem fordert er nun „ebenfalls als eine *a priori* gegebene und nicht weiter deducirbare Thatsache“ das Material der Empfindungen, aus welchem der Verstand mit Hülfe jener Causalfunction die reale Aussenwelt aufbaue.

Das scheint ganz kantisch gedacht. Denn es muss ja ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben sein, an welchem die Synthesis zur Einheit des Begriffes, des Gesetzes sich vollziehen kann. Indessen muss jenes Mannigfaltige, um Material des

*) Die Natur der Cometen. 2. Aufl. S. 320.

Gesetzes zu werden, auch seinestheils zur Gesetzlichkeit bereitet sein, das heist: es muss reine Form, gesetzmässige Erzeugungsweise sein. Zöllner aber bleibt bei den Empfindungen als solchen stehen. Somit bleibt er bei dem allgemeinsten Ausdruck des Problems stehen. Denn um Empfindungen nach ihrer Gesetzes-Realität zu erklären, stellen wir die apriorischen Gesetze der Einheitsfunctionen des Bewusstseins auf, wie die der räumlich-zeitlichen Erzeugungsweisen des für die Synthesis erforderlichen Materials. Diese Lösungsart des Problems setzt die Einschränkung desselben dahin voraus: dass man nicht die Bewusstheit nach ihrer Möglichkeit erklärt haben; sondern die wissenschaftliche Form derselben, die Erkenntnisse aus ihren Bedingungen erklären wolle. Und als solche Bedingung, als allgemeinster Ausdruck derselben, steht gegenüber dem Mysterium der Bewusstheit der Begriff der Einheit des Bewusstseins nach ihren Gesetzesarten. Und diese wiederum fordert reine, gesetzmässige Erzeugungsarten des Materials für die einheitliche Synthesis.

Zöllner aber bleibt bei der Frage der Bewusstheit stehen; deshalb reducirt er die Empfindungen nicht auf die wissenschaftliche Form des reinen Raumes und der reinen Zeit; sondern auf ihren allerunwissenschaftlichsten, auf ihren aller Gesetzmässigkeit baaren Ausdruck: auf die Lust und die Unlust. Und die solchermassen bestimmten Empfindungen macht er zu Eigenschaften der Materie!

Die rohe Form dieser Analyse zeigt sich überall in der an Schopenhauer erinnernden Deductionsweise. Die Voraussetzung des Empfindungsvorganges in der Materie könne nur dann Bedeutung gewinnen, „wenn derselbe in gesetzmässiger Weise die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse, d. h. die relative Bewegung der beiden Elemente beeinflusst“ *). Anstatt nun zu fragen, ob Lust- und Unlustgefühle einen solchen gesetzmässigen Einfluss zu üben die geeigneten Erkenntnissmittel seien, fährt er unmittelbar darauf also fort: „Im bewussten Leben wird dieser Einfluss allgemein durch zwei Empfindungsqualitäten ausgeübt, die wir mit den Namen: Lust und Unlust bezeichnen.“ Und einige Sätze später: „Nimmt man nun auf Grund dieser Betrachtungen und wegen gewisser

*) Ib. S. 325.

Analogien beim bewussten Empfindungsprocesse" u. s. w. Sind denn aber diese Analogien berechtigt? Beruhen sie nicht vielmehr allein auf der Hypothese der Bewusstheit der Materie, welche auf dem Grunde des Axioms von der Begreiflichkeit der Natur ruht, da nämlich die Thatsache der Empfindung (d. h. die Bewusstheit) aus den Bewegungseigenschaften der Materie nicht erklärbar sei? Vielleicht aber haben diese Analogien ihren Anlass und Ursprung in methodisch verkehrten Annahmen über den Unterschied jener beiden Arten von Naturerscheinungen! Vielleicht werden sie erledigt durch eine bessere Stellung des Problems, durch einen genauern Ausdruck jenes Axioms selbst.

So lehrt denn die transscendentale Methode erkennen, dass, wie das Axiom nur halb erfasst wurde, auch die Bedingungen des Erkennens, jene Hypothesen methodisch verfehlt sein müssen; und es bleibt jetzt nur noch übrig, den für das Naturerkennen zerstörten Schein des Gesetzes auch jenem fundamentalen Moralgesetz zu entziehen.

Gäbe es ein solches Gesetz, wie Zöllner dasselbe aufstellt, demzufolge „alle Arbeitsleistungen der Naturwesen durch die Empfindungen der Lust und Unlust bestimmt werden" *), so wäre dieses im günstigsten Falle ein Naturgesetz für die Arbeitsleistungen der Naturwesen, und für diese bedürfen wir wenigstens keines Sittengesetzes: dafür lassen wir die Menschengeschichte im Staat- und Völkerleben sorgen, und begnügen uns philosophisch mit dem Leitfaden des Causalgesetzes. An diesem Leitfaden forsche man nach Gesetzen mit methodischen Mitteln. Die Binsenwahrheit aber, dass Freud und Leid unser Dasein begleiten, vermögen wir nicht als Gesetz zu erkennen.

Indessen die Zöllner'sche Gesetzesformel lautet weiter: „und zwar so, dass die Bewegungen innerhalb eines abgeschlossenen Gebietes von Erscheinungen sich so verhalten, als ob sie den unbewussten Zweck verfolgten, die Summe der Unlustempfindungen auf ein Minimum zu reduciren". Gesetze mit „als ob" und einem „unbewussten Zwecke", solcher Gesetze Giltigkeit „im bewussten Leben für die Bewegungen des Thier- und Menschenkörpers nachzuweisen, dürfte nicht allzu

*) Ib. S. 326.

schwierig sein"! Gewiss nicht; nur haben wir nach solchen Gesetzen kein Verlangen, die als für die Bewegungen des Thier- und Menschenkörpers giltig, Fundamente der Moral zu sein den naiven Anspruch machen.

So ergiebt sich denn auch aus dieser Glückseligkeitsformel, dass Naturgesetz und Sittengesetz verschiedene Gesetzesbedeutung haben, und dass beide leiden, wo man sie vermengt. Ein anthropologisches Gesetz, wenn es selbst ein Naturgesetz sein könnte, würde nichts destoweniger als praktisches Princip „ein gar sehr zufälliges" sein. Wenn die Uebereinstimmung in dem Princip der Selbstliebe durchgängig wäre, so wäre damit nicht ein praktisches Gesetz gegeben; „denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig" *).

In einem ganz andern Sinne als in dem eines Naturgesetzes suchen wir ein praktisches *a priori*, dem wir unbedingte Geltung beimessen. Die praktische Nothwendigkeit muss als ein *a priori* der praktischen Vernunft nachgewiesen werden: man darf sie daher gar nicht „für blos physisch" ausgeben; sonst kommt man zwar zu einer naturgesetzartigen Nöthigung, aber nicht zu einer sittlichen Nothwendigkeit: „man müsste denn diese Nothwendigkeit gar nicht für praktisch, sondern für blos physisch ausgeben, nämlich dass die Handlung durch unsere Neigung uns ebenso abgenöthigt würde, als das Gähnen, wenn wir Andere gähnen sehen". Wie complicirt man nun aber auch jene Nöthigungen annehmen, wie sehr man durch Untermischung geistiger Motive den Charakter der Reflexbewegungen denselben zu benehmen sich bemühen mag — praktische Gesetze werden es nimmermehr. Es mögen die werthvollsten „Anrathungen zum Behufe unserer Begierden" in denselben enthalten sein; — nur sollen sie nicht ethische Principien sein wollen, als solche sind sie insgesammt „von einer und derselben Art"; als materiale praktische Principien vernichten sie ein oberes Begehrungsvermögen, die Möglichkeit eines reinen Vernunftwillens, und vertreten sie ausnahmlos das Princip der Selbstliebe, wenngleich sie dasselbe zum Gesetz der Gattung verallgemeinern. Sofern ich das Streben der Wesen auf ein Minimum von Unlustempfindungen richte, mache ich den schwankenden Ausdruck eigenen Befindens zum sittlichen Weltgesetz; mache die Selbst-

*) VIII, S. 135.

liebe, die ich in meinem Bewusstsein gewahre, zum Losungswort der vernünftigen Wesen; mache die Selbstliebe zu dem Inhalt des reinen Willens; den Lustregulator zum Kriterium der ethischen Realität.

Wir verlassen nunmehr die Erörterung der negativen Bedeutung jenes grundlegenden Unterschiedes und wenden uns zu dem positiven Inhalt des praktischen *a priori*, welcher in der Form, als dem alleinigen Bestimmungsgrunde des sittlichen Wollens, bezeichnet ist.

Es ist zuvörderst zu beachten, wie nachdrücklich der „Lehrsatz III", welcher die Form als den alleingiltigen Ausdruck des Gesetzes bezeichnet, den analytischen Begriff dieser Gesetze betont.

„Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach, den Bestimmungsgrund enthalten."*)

Der Begriff des moralischen Gesetzes ist analytisch zu zergliedern; er ist nicht synthetisch in vorhandenen Gesetzen gegeben, welche etwa nur transscendental zu begründen wären. Wenn man, muss es daher heissen, ein solches Gesetz soll denken können!

Und aus welchem vorstellbaren Material kann denn nun dieser analytische Begriff des reinen Willens, des allgemeinen Gesetzes abgezogen werden, da er doch wohl nicht willkürlich erdichtet ist? Lediglich aus derjenigen Annäherung an ein Gesetz, welche die subjective Maxime besagt. Andere Gesetzes-Unterlagen sind für das praktische *a priori* nicht zu erdenken. Aber an einer als Problem gedachten Gesetzesform muss die moralische Form entdeckt werden; nicht von dem Wollen selbst ist sie zu abstrahiren. Diese Nothwendigkeit hat sich in den früheren Erwägungen aus dem Geiste der transscendentalen Methode herausgestellt.

An diesem Kreuzpunkte ist Herbart zum Unheil seines Systems irre gegangen, ebenso in der Ethik, wie in seiner Metaphysik. Aber dass die Abstraction an dem Gesetze selbst geschieht, und wohin sie tendire, das hat er fein gefühlt. Seine

*) VIII, S. 136.

Verdeutlichung des Lehrsatzes besteht im Folgenden: Insofern der Wille als ein ganz einzeln stehendes Wollen betrachtet werde, bleibe er von den Gegenständen abhängig, welche doch gleichgiltig seien für das sittliche Urtheil, denen kein Werth oder Unwerth in der Sittenlehre beigelegt werden dürfe. „Also muss das Wollen nicht als einzeln stehendes, sondern mit anderem zusammengefasst in Betracht gezogen werden. Jede Zusammenfassung, welche als solche eine neue Bedeutung erlangt, ergiebt eine Form; im Gegensatze gegen die blosse Summe dessen, was zusammengefasst wird, welche Summe insofern Materie heisst. Also kann nur der Form des Wollens ein Werth oder Unwerth beigelegt werden." *) Diese Zusammenfassungen von Verhältnissen des Willens sind seine praktischen Ideen, die, als ästhetische Musterbegriffe, ihm als Inhalte eines Sollens gelten.

Diese Verhältnisse von Begehrungen mögen nun Herbart's ästhetische Urtheile ergeben, was hier nicht zu erörtern ist; aber derartige Verhältnisse werden in dem hier als Problem gestellten Zusammenhang moralischer Erkenntnisse nicht gesucht. In solchen Verhältnissen kann sich die *in thesi* stehende ethische Realität nicht verwirklichen. Der unmittelbare Beifall, das unwillkürliche Missfallen, die jene in Begriffe fassbaren Willensverhältnisse begleiten, sind nicht der Gewissheit gewachsen, nach der wir für das Sittengesetz Verlangen tragen. Die Kunst mit ihren Schönheitsgesetzen erfüllt uns bei allem Zauber, mit dem sie uns fesselt, dennoch nicht mit jenem Interesse **), von dem wir an der Frage ergriffen sind: dass das Sittliche nicht blos kein Wahn, sondern auch nicht blos Ahnung oder Dichtung sei, sondern mit den Grundgesetzen unseres Erkennens zusammenhänge.

So muss denn auch die Form eine Gesetzmässigkeit für die sittlichen Vorstellungen bedeuten, welche verschieden ist von jenen Werthformen der ästhetischen Urtheile. „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert,

---

*) WW. Bd. VIII, S. 256. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral § 48.

**) Diesen Ausdruck, den wir später erklären werden, hat Herbart missverstanden vgl. WW. Bd. VIII, S. 259.

nichts übrig, als die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung.“ Die Form der allgemeinen Gesetzgebung ist mithin die Form, in welcher wir das praktische *a priori* zu erkennen haben.

Was bedeutet nun aber jene Form der allgemeinen Gesetzgebung? welchen Inhalt, als Inhalt des Sollens, haben wir in dieser Form, in diesem positiven Begriffe des reinen Willens, zu erkennen?

Die Form, das wollen wir von Herbart lernen, setzt „Zusammenfassung“ voraus. So lange das Wollen als ein einzeln stehendes betrachtet wird, hat es nur in seinem Gegenstande Werth; wenn es unangesehen seines Gegenstandes, in seiner Form Werth erlangen soll, so darf es nicht als ein einzeln stehendes, sondern es muss mit anderem Wollen zusammengefasst in Betracht gezogen werden. Aber diese Zusammenfassung sehen wir nun nicht in jenen ästhetischen Verhältnissen, welche doch immer nur vereinzelte Willensacte zu Gliedern eines Verhältnisses zusammenfassen; sondern die Form bedeutet die allgemeine Zusammenfassung, vor welcher, wie alle Gegenstände, so alle Maximen als subjective, als vereinzelte verschwinden; in welcher alle Bestimmungsgründe des Willens hinfällig und widerstandslos und eitel werden; in welcher alle Einzelwillen untergehen in die allumfassende Allgemeinheit Eines Herzens und Eines Geistes.

Das ist die erhabene Zusammenfassung, welche in der blossen Form der allgemeinen Gesetzgebung enthalten ist. Das ist der positive Inhalt des reinen Willens. Das ist die Bedeutung des Reinen für die Ethik. Eine solche Nothwendigkeit, eine solche Allgemeinheit haben wir gesucht, in welcher streng und unbeschränkt*) der praktische Vernunftgebrauch sein Gesetz empfange. Dieses Sollen ist nun gefunden: in der blossen Form einer allgemeinen Gesetzgebung, welche unabhängig gänzlich von Gegenständen, die gewollt werden, wie von deren Verhältnissen zu Lust und Unlust fühlenden Subjecten, abgelöst von allen Reizungen der Selbstliebe, an und durch sich selbst nothwendiger Bestimmungsgrund des Wollens ist.

*) Vgl. dagegen Schleiermacher's Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre WW. Abth. III, Bd. I, S. 52, 58, 62. Kants ethischer Grundsatz sei, schon insofern er formal sei, beschränkend, nicht ein bildendes ethisches Princip.

Und nun überschaue man den Inhalt; besser, schaue man empor zu der erhabenen Aussicht, welche ein solches Sittengesetz eröffnet. Das allein also könne das Wollen bestimmen, so lautet dieses Gesetz, das allein dürfe das *a priori* der Ethik sein: dass wir die Gesetzmässigkeit einer allgemeineren Gesetzgebung denken. Dieser Gedanke selbst sei der alleinige Beweggrund des praktischen Vernunftgebrauchs. Sonst giebt es kein Gesetz. Wenn es ein Gesetz geben soll, wenn ein Vernunftwesen ein Gesetz soll denken können, so kann es dasselbe nur in der Form einer allgemeinen Gesetzgebung denken.

Zweierlei ist somit aus dieser Analysis gefolgert:

Erstens. Es giebt eine allgemeine Gesetzgebung. Zuerst war der Begriff des Gesetzes ein analytischer. In demselben ist aber enthalten das Merkmal der allgemeinen Gesetzgebung, eines Gesetzes, das als Vernunftbedingung gedacht werden muss, nicht bloss in sinnlicher Einschränkung, für wechselnde Zeitverhältnisse, noch für eine ablösbare Anzahl von Individuen geltend: der Vernunftidee einer noumenalen Begrenzung aller Erfahrung, auf den praktischen Vernunftgebrauch bezogen, muss diese Gesetzgebung entsprechen als eine allgemeine. Sie muss gelten, unangesehen der Personen, der Dinge und der Gefühle, als eine allgemeine; das will sagen: weil sie eine allgemeine ist, blos der Form nach, darum ist sie das rechte *a priori*.

Die Form der allgemeinen Gesetzgebung ist somit der Ausdruck der ethischen Realität. Das Sittliche hat eine Art von Realität; das heisst: es giebt eine allgemeine Gesetzgebung. Das Sittliche ist nicht dem Ohngefähr der Maximen, noch den Naturgewalten preisgegeben. Es giebt eine allgemeine Gesetzgebung; es giebt ein Sollen.

Zweitens. Diese allgemeine Gesetzgebung ist Bestimmungsgrund des Wollens. Wenn der analytische Begriff des Sittengesetzes gedacht wird, so ist damit gegeben die allgemeine Gesetzgebung als Bestimmungsgrund. Denn die Form bedeutet auch hier das Reine, das will sagen: das Erzeugende, das Gesetzmässige. Es besteht eine allgemeine Gesetzgebung; aber dass diese selbst, abgesehen von dem etwaigen schönen Inhalt ihrer Gesetze, blos an und durch sich selbst, blos dadurch, dass sie als allgemeine Gesetzgebung sich ankündigt, Bestimmungsgrund sei, das ist die positive Bedeutung der

Form. Die blosse Form der allgemeinen Gesetzgebung bedeutet: das praktische *a priori* muss gedacht werden als eine allgemeine Gesetzgebung, welche, als solche, den gesetzmässigen Willen erzeugt.

Das ist die erste Vorstellung, die wir von der Erhabenheit dieses formalen Sittengesetzes fassen. Es ist allgemein; das heisst: es ist himmelweit verschieden von der Durchgängigkeit einer Maxime. Alle Maximen werden eitel Thorheit gegenüber der Allgemeinheit, welche hier, von allen Bedingungen der Zeitlichkeit abgelöst, sich erhebt, zu welcher hier alle Individualwillen zusammengefasst werden. Es ist ferner Form; das heisst: die Gesetzgebung selbst ist das Gesetz der Erzeugung des Willens. Es giebt einen Bestimmungsgrund solcher Art; der reine Wille enthält in seinem analytischen Begriffe das Merkmal eines solchen Wollens, welches lediglich kraft des Gesetzes von Statten geht. Die Vorstellung jener allgemeinen Gesetzgebung hat die Gewalt, dass sie, und zwar sie allein, ein Wollen zu bestimmen vermag.

Aus diesem Gedanken ergeben sich nun aber fernere Bestimmungen dieses so gedachten Wollens, welche den weitern Inhalt des Begriffs vom reinen Willen beschreiben. In diesen Bestimmungen sind theils Formulirungen des Sittengesetzes gegeben, theils sogar Bedingungen und Voraussetzungen für den synthetisch gedachten Gebrauch desselben. Diese letzteren werden erst in dem folgenden Abschnitt zur Darstellung kommen. Diejenigen Merkmale des reinen Willens jedoch, welche als Arten der Formulirung des Sittengesetzes angesehen werden können, müssen wir nunmehr in nähere Erörterung ziehen. Und zu dem genauern und lebendigern Verständniss des Zusammenhangs dieser Merkmale und der systematischen Bedeutung derselben ist es erforderlich, den Unterschied zu beachten, der zwischen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und der „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) in der Entwickelung dieser Gedanken besteht.

Die Grundlegung geht in dem „Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen" von dem Begriffe des „guten Willens" aus. Dieser sei im Unterschiede von den Talenten des Geistes, den Eigenschaften des Temperamentes, und allen Glücksgaben dadurch ausgezeichnet, dass er nicht durch das, was er „ausrichtet, nicht

durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen" gut sei. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann den Werth dieses „Juwels" nicht verändern, sondern allenfalls der „Einfassung" desselben vergleichbar sein, die ihn nur besser handbar macht. Darin liegt nun freilich etwas „Befremdliches"; dieser angebliche absolute Werth erregt den Verdacht „hochfliegender Phantasterei", die den natürlichen Zweck der Willenserscheinung übersieht. Indessen können wir doch schlechterdings in der etwaigen Leitung des Willens durch etwas Anderes als sinnliche Motive keinen andern natürlichen Zweck denken, als diesen absonderlichen Willen von absolutem Werthe. Denn wäre etwa Glückseligkeit der Zweck der praktischen Vernunft, so würde „Instinct denselben genauer und sicherer erreichen lassen, als es der Vernunft gelingen kann, „in die Naturabsicht zu pfuschen". Es wüde dann besser keine praktische Vernunft geben, sondern allein den Instinct des Praktischen, der die Mittel und Mittelchen viel gründlicher auszuklügeln und auszufinden vermöchte, als alle Vernunft. Diese muss daher, selbst nach unserer gewöhnlichen Vorstellung von der zweckmässigen Einrichtung der Naturanlagen zu etwas Anderem da sein, als um Mittel zu erdenken. Der Wille, der, richtiger, als welchen praktische Vernunft sich hervorbringen soll, muss daher nicht in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guter Wille sein.

Um nun diesen Begriff weiter zu entwickeln, sagt die Grundlegung*): „wollen wir nun den Begriff der Pflicht vor uns nehmen". Und so ist dies denn der erste Unterschied, den wir zwischen beiden Darstellungen zu bemerken haben. Die Grundlegung führt den Begriff des guten Willens in den der Pflicht über.

Die Pflicht wird zunächst unterschieden von der Neigung, welche letztere zwar eine pflichtmässige Handlung, aber nicht eine solche aus Pflicht erzeugen könne. Auch Wohlwollen und „schmelzende Theilnehmung" machen die Handlung nur „liebenswürdig". Wo die Pflicht die Sympathie ersetzt, „grade da hebt der Werth des Charakters an". Dieser neue Begriff vereinigt sich nun mit dem des guten Willens darin, dass auch

*) VIII, S. 16.

die Pflicht keiner Absicht dient, von dem Gegenstande und seiner Wirklichkeit unabhängig, lediglich von sich selbst, als einem Princip des Wollens bestimmt wird. Hierin also ist die Grundlegung durchaus im Einklang mit der Kritik: die „Vorstellung des Gesetzes“ allein gilt als Bestimmungsgrund; nur wird die Form des Wollens hier als Pflicht gedacht.

Und mit diesem psychologischen Ausdruck des sittlichen Motivs — während doch offenbar die Form ein erkenntnisstheoretischer Terminus ist — wird sodann auch ein anderer, gleichfalls psychologischer Ausdruck verbunden: die Pflicht wird auf „reine Achtung“ gegründet. Es ist charakteristisch, dass Kant hierbei sich gegen den Vorwurf zu vertheidigen für nützlich hält, als ob er zu einem „dunkeln Gefühle“ seine Zuflucht nehme, anstatt durch einen Begriff Auskunft zu geben. Indem daher in der Kritik der Ausgang nicht gemacht wird von dem Begriff der Pflicht, wird überhaupt zweitens die Vermischung mit psychologischen Erklärungen vermieden.

Dieser Unterschied hat bis in das Einzelne hinein seine wichtigen Folgen. Indem nämlich die Grundlegung fragt, wie man ein solches Gesetz sich denken könne, dessen Vorstellung allein Bestimmungsgrund des Willens soll sein können, so verweist die erste Ableitung, die aus der gemeinen Vernunfterkenntniss, auf das Princip der allgemeinen Gesetzmässigkeit hin: „ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“ Und dieses Princip sei in der gemeinen Menschenvernunft, obzwar sie es „freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denke“, dennoch mit Sicherheit gegeben. Indessen bleibt doch selbst das gemeine moralische Urtheil nicht von einer „natürlichen Dialektik“ frei, welche eine Metaphysik der Sitten nöthig mache. Daraus scheint hervorzugehen, dass das Sittengesetz doch wohl nicht ein einfaches Factum sein möchte, auf das man im eigenen Wollen die Probe machen könne.

Die zweite Ableitung, aus der populären sittlichen Weltweisheit, beginnt daher mit der Warnung, dass man den Begriff des Sittlichen nicht als einen Erfahrungsbegriff behandele. Dadurch werde denen in die Hände gearbeitet, die alle Sittlichkeit zum „Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung“ machen. Und wenn man selbst, ohne „Feind der Tugend“ zu sein, blos

als „kaltblütiger Beobachter“ in gewissen Augenblicken zweifelhaft wird, „ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde“, so rette allein die Besinnung auf das, was ein praktisches *a priori* bedeute. Dasselbe bedarf nicht nur der Belege aus der Erfahrung nicht; sondern es verwirft dieselben. Das alleinige Urbild des Guten ist die Idee. „Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt.“ Daher soll die Sittenlehre den „ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halb vernünftelnden Principien“ verschmähen. Auch als „Triebfeder“ wird das Gesetz selbst besser wirken als alle Beispiele.

Indem nun aber die zweite Ableitung von der populären Weltweisheit zur Metaphysik aufsteigt, entwickelt sie, obschon die Beispiele verwerfend, dennoch an dem Bewusstsein der Pflicht den Begriff des Sittengesetzes. Der Wille, das Vermögen nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln, kann nämlich entweder unausbleiblich von der Vernunft bestimmt werden, oder nicht hinlänglich. In dem letzteren Falle befindet sich der menschliche Wille, dessen Handlungen daher „subjectiv zufällig“ sind. Die Bestimmung eines solchen Willens ist, gegenüber den subjectiven Triebfedern, Nöthigung. Die Vorstellung eines objectiven nöthigenden Princips heisst Gebot, und die Formel desselben Imperativ, welcher sich durch Sollen ausdrückt.

Diese Imperative nun, obzwar nicht von dem Begriffe des vernünftigen Wesens, sondern „dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens“ abgezogen, können doch nicht die praktische Nothwendigkeit eines Mittels ausdrücken, sondern müssen einen Zweck an sich selbst aufgeben. Der moralische Imperativ darf nicht hypothetisch, sondern muss kategorisch gelten. Aus dem kategorischen Imperativ ergiebt sich nun die Formel für die Form des Wollens. Und so weit geht alles streng nach transscendentaler Methode von Statten, dass aus dem „blossen Begriff“ eines kategorischen Imperativ diese Formel abgeleitet wird; dass zwischen dieser analytischen Entwickelung und dem synthetischen Gebrauche klar unterschieden wird*). Der Imperativ enthält „ausser dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime“, diesem Gesetze gemäss zu sein. Hier kann man eine Aehnlichkeit mit dem

*) Bd. VIII, S. 46; vgl. besonders S. 77.

zwiefachen Inhalt finden, den wir oben (S. 187) an der Form des Wollens unterschieden haben. Aber es ist nur Aehnlichkeit. Die hiesige Unterscheidung besagt Folgendes.

Das Gesetz selbst ist der Inhalt, zu dem verpflichtet wird; Bedingungen, auf die es eingeschränkt würde, giebt es nicht; nur den Inhalt hat der Imperativ noch, dass er der Maxime selbst die Nothwendigkeit auferlegt, jenem Gesetze gemäss zu sein. Es wird mithin der Maxime nicht ein fremdes Gesetz gegenübergestellt; sie selbst soll die Nothwendigkeit des Gesetzes bekennen. Wäre diese Bedingung nicht zugleich in dem Imperativ enthalten, so könnte man meinen, die Formel werde lauten: Handle nur nach derjenigen Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. Woran aber soll ich dieses „gelten kann" prüfen? Die Kritik würde sagen: an dem Begriff eines Gesetzes. Daher lautet auch der Imperativ in der Kritik unter dem veränderten Namen als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" in diesem Sinne. „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" *). Und als „Folgerung" aus diesem Grundgesetze wird der Satz formulirt, dass reine Vernunft für sich allein praktisch sei, das Sittengesetz dem Menschen gebe. Nun erst wird auf den Menschen besondere Rücksicht genommen, dem gegenüber das Sittengesetz als Imperativ lautbar werde, und unter der psychologischen Vorstellung der Pflicht sich vollziehe.

Die Grundlegung aber leitet den, obzwar als analytischen Begriff gedachten Imperativ von dem Wollen, mit Rücksicht wenigstens auf das menschliche Wollen ab; und indem sie das egoistische Wollen *ad absurdum* führt, illustrirt sie den Begriff des guten Willens. „Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: Dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt" **). Diese Probe kann keine unsittliche Maxime bestehen. Ich muss meiner Maxime, wenn sie in ihren selbstischen Motiven sich nicht selbst aufheben will, die Nöthigung geben, sich als allgemeines Gesetz zu denken, ein solches zu werden. Diesen Gedanken, dass das selbstische Wollen, nur klar in seiner All-

---

*) Bd. VIII, S. 141—144.

**) Ib. S. 50.

gemeinheit gedacht, sich selbst vereitelt, macht Kant an den vielen Beispielen deutlich, die man, aus diesem Zusammenhang nicht erwogen, als Begründungen der Moral aus dem Egoismus missverstanden hat. Vielmehr aber ist der Gang der Grundlegung der, dass sie *ad hominem* argumentirt für das Gesetz, von dessen analytischem Begriffe sie ausgeht, dessen Formel sie aber doch nicht streng in transscendentaler Bescheidung aufsucht. Darin nämlich besteht drittens der Unterschied zwischen beiden Darstellungen: dass die Formel der Grundlegung dem metaphysischen *a priori* näher steht.

So versteht man die erste Formel: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde". Der Maxime selbst wird die Nothwendigkeit gesetzt, dem Gesetze gemäss zu sein. Die Maxime selbst kann sich dem Gesetze, sobald dasselbe nur vorgestellt ist, nicht entziehen. Warum heisst es denn aber nicht: von der Du zugleich wollen kannst? Die Nöthigung liegt ja doch nicht in der Maxime selbst; sondern nur in dem Gesetze, sofern als solches die Maxime vorgestellt wird. In der That kommt dieser Ausdruck an einer anderen Stelle vor: „ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen" *). Ich meine, der Zusammenhang der Erörterungen lege die Ansicht nahe, dass Kant das Wort „durch" gebraucht hat, um nach einer anderen Seite hin die Spontaneität der Maxime darzuthun, und ihre Fähigkeit, zum Gesetze auszuwachsen. Indem nämlich durch die Maxime zugleich das Gesetz gewollt werden soll, wird damit der Gedanke vorbereitet, dass das Gesetz selbst keinen fremden Gesetzgeber habe, dass der sittliche Wille autonom sei.

Bevor jedoch dieses wichtige Ergebniss erzielt ist, zeigt sich ein anderer Unterschied, der vierte, zwischen Grundlegung und Kritik. Während nämlich, wie wir gesehen haben, in der Kritik das praktische Princip von dem Naturgesetz unterschieden wird, so verändert die Grundlegung die erste Formel des Imperativ in die folgende, welche jedoch nicht als zweite bezeichnet ist: „Handle so, als ob die Maxime Deiner

*) Ib. S. 54.

Handlung durch Deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ Dagegen sagt die Kritik: „Die Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze“ *) sei nicht der Bestimmungsgrund des Willens. Indessen lässt die Kritik diesen Gedanken keineswegs fallen; sondern gestaltet ihn vielmehr, wie wir am Schlusse des nächsten Abschnitts sehen werden, auf eine höchst charakteristische und klärende Weise in der „Typik“ um.

Diese beiden Formulirungen des kategorischen Imperativ sind sonach als Erläuterungen des Begriffs der Pflicht zu betrachten. Ob nun aber ein Imperativ mit solchem Inhalt, ob eine solche Art von Gesetzgebung wirklich stattfinde? Das ist eine ganz andere Frage, welche die synthetische Geltung betrifft, und somit in die Metaphysik der Sitten gehört. Es ist das die Frage: ob es ein solches „Verhältniss eines Willens zu sich selbst“ giebt, dass die Vernunft allein das Verhalten zu bestimmen vermag? Und nun wiederholt sich dieselbe Betrachtung an dem Willen überhaupt, doch mehr psychologisch, die vorher beim Beginne der Untersuchung in Bezug auf den guten Willen angestellt worden war.

Der Wille wird, im Unterschiede von der Begehrung, hier als Vermögen bezeichnet, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen“. Der subjective Grund des Begehrens heisst Triebfeder; der objective des Wollens Bewegungsgrund. Die Wirkung einer Handlung ist der Zweck derselben; und der Grund der Möglichkeit derselben das Mittel. Wenn daher ein Wille gedacht wird, welchen keine subjective Triebfeder bestimmt, sondern ein formales Gesetz bewegt; ein Wille, der nur zu sich selbst ein Verhältniss setzt, dem nicht ein zu bewirkender Gegenstand Zweck ist, so sind die Zwecke eines solchen Willens nicht relativ; sie sind nicht auf Mittel gerichtet. Das Gesetz, welches solchen Willen bestimmt, ist daher auch kein hypothetischer Imperativ, wie der gewollte Zweck nicht relativ ist. Der Bewegungsgrund eines solchen Willens muss ein absoluter Zweck sein: der kategorische Imperativ fordert einen gleichsam substantiellen Zweck, ein Etwas, das Zweck an sich selbst ist.

---

*) Ib. S. 192.

Und so ist denn die weitere Folgerung, welche das „formale" Sittengesetz ergiebt, der inhaltschwere Gedanke: „Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst".

Weiss ich das etwa aus Erfahrung? Oder kann ich es hinterher aus derselben beweisen? In dem Mechanismus derselben giebt es nur Sachen, deren eine Mittel der andern ist. Wenn ich dagegen von einer allgemeinen Gesetzgebung rede, deren Vorstellung schon zureichend sei, einen Willen zu bestimmen, so kann der Beweggrund dieses Wollens nicht als Mittel gedacht werden, nicht als relativer Zweck. Somit fordert das formale Sittengesetz die Realität eines Etwas, dessen Dasein als Zweck an sich selbst gedacht werden kann: das ist, im Unterschiede von der Natur der Erfahrung, die „vernünftige Natur". Jene umfasst Sachen; diese macht die Person. Denn die vernünftige Natur, das ist ja doch zum mindesten der Mensch! „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen", so führt Kant seinen Gedanken ein. Oder: „So stellt sich der Mensch nothwendig sein eigenes Dasein vor". Es entsteht somit aus dem „formalen" Sittengesetz die Idee der Menschheit als gegeben durch, und vertretend die vernünftige Natur, dasjenige Dasein, welches von dem allgemeinen Gesetze als Zweck an sich selbst gewollt wird. Und alle vier casuistische Fragen, die Kant gestellt hatte, beantwortet er nun aus diesem neuen Begriff; wie denn die Idee der Menschheit auch in allen Fragen der Rechtslehre und der Pädagogik das entscheidende Princip ist.

Diese Idee der Menschheit ergiebt daher ihrerseits eine neue Formulirung des Imperativ, nach Kantischer Zählung, die zweite: „handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, **jederzeit zugleich** als Zweck, niemals **blos** als Mittel brauchst". Der Bestimmungsgrund des Gesetzes ist nunmehr die Idee der Menschheit als eines Zweckes an sich selbst.

Aber der Inhalt des „formalen" Sittengesetzes ist auch mit dieser Bestimmung, von welcher wir erkennen werden, dass sie einen unerbittlichen Realismus in der Geschichte der Menschheit vollzieht, noch nicht erschöpft. Diese Menschheit nämlich ist nicht etwa nur eine nominalistische Verallgemeinerung der Menschenindividuen und der respectiven Zwecke,

die sich diese Einzelnen sammt und sonders vorzusetzen belieben oder genöthigt werden mögen. Nicht in solchem collectiven oder additiven Sinn der Menschen wie der Zwecke wird die Menschheit Zweck an sich selbst genannt. Es wird vielmehr diese Menschheit gedacht, als „die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke“. Daraus ergiebt sich nun aber das fernere Merkmal des „formalen“ Gesetzes.

Die Menschheit selber, als Zweck an sich, wird, da der Zweck an sich der alleinige Bestimmungsgrund des moralischen Gesetzes ist, als dieser Grund bezeichnet werden können. Die Menschheit, das heisst, die vernünftige Natur, sofern sie als „oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke“ waltet, ist somit Grund des Gesetzes selbst. Ihr Wille ist es daher, welcher jenes Verhältniss zu sich selbst setzt; der Menschheit Wille ist es, welcher in sich den einzig möglichen Zweck an sich vollzieht; bei welchem Maxime und Gesetz zusammenfallen; welcher in Form einer allgemeinen Gesetzgebung von Statten geht.

Die dritte Formulirung des kategorischen Imperativ wird daher gegeben in der „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens“. Die Form des Imperativ hat nun keinen Sinn mehr. Die allgemeine Gesetzgebung ist, unter der Idee der vernünftigen Natur, eine derselben „eigene“. Der Wille ist nicht mehr lediglich unterworfen, sondern zugleich „selbst gesetzgebend“; des Gesetzes, dem er unterworfen ist, eigener Urheber.

So entsteht als weitere Folgerung aus dem „formalen“ Sittengesetze, vermittelst der Idee der Menschheit als der vernünftigen Natur, im Unterschiede von den Menschen als sinnlichen Individuen, der Begriff der Autonomie. Diese aber schliesst alles Interesse aus dem Pflichtwollen aus; die reine praktische Vernunft darf nicht „fremdes Interesse blos administriren“; und so besteht in dieser „Lossagung von allem Interesse“ der Fortschritt, den diese dritte Formel bezeichnet, die als das echte Princip der Sittlichkeit gilt, das Princip der Autonomie, gegenüber der Heteronomie, welche letztere „alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen“, kennzeichnet. Denn nirgend war die Pflicht, als eigene Gesetzgebung, die allgemeine.

Mit dieser Bestimmung nähert sich denn auch wieder die Grundlegung an die Kritik, welche das Princip der Autonomie in dem „Lehrsatz IV“ formulirt, — und weiterführt. Denn hier wird die Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes, von allem begehrten Objecte, Freiheit im negativen Verstande genannt; die eigene Gesetzgebung aber, als welche sich die „blosse allgemeine gesetzgebende Form“ nunmehr entdeckt hat, diese sei Freiheit im positiven Verstande. Somit führt der Begriff der Autonomie auf die Idee der Freiheit. Aus dem Begriffe des Zweckes an sich entstand der Begriff der Autonomie, und dieser also wird mit der Freiheit in einer bestimmten Bedeutung identificirt.

Es eröffnet sich somit der Ausblick auf den Zusammenhang, auf welchen wir von Anfang an hingewiesen waren; denn der problematische Grenzbegriff des Freiheitsnoumenon hatte uns den Weg gewiesen, auf dem eine neue Art von Gesetzmässigkeit, eine andere als die der Erfahrung, entdeckt werden könne. Nachdem wir bisher nun lediglich den analytischen Begriff des reinen Willens entfaltet hatten, blickt endlich der Zusammenhang hervor von diesem ausgedachten Wollen mit jener Art von Gesetzmässigkeit, die, als eine problematische zwar, aber als eine noumenale, als eine alles Wissen begrenzende, vor dem Abgrunde der intelligibeln Zufälligkeit emportaucht. Die Realität der Noumena liegt jedoch in der Regulative der Ideen.

Wenn wir daher nach allen diesen analytischen Entwickelungen ungeduldig werden und fragen: Giebt es denn aber auch einen synthetischen Gebrauch von diesem so sorgfältig formulirten Sittengesetze, oder ist und bleibt das Alles in jenem analytischen Sinne formal? Dann weist der vierte Lehrsatz auf den Zusammenhang der Autonomie mit der Freiheitsidee hin; und damit ist für die synthetische Geltung des Sittengesetzes auf die regulative Bedeutung der Freiheitsidee verwiesen. In dieser werden demnach, wenn anders der Zusammenhang sich bestätigt, alle jene in der analytischen Entwickelung erkannten Merkmale zu derjenigen positiven oder realen, zu derjenigen Art von Erkenntnissgeltung kommen, welche der regulative Gebrauch derjenigen Idee verstattet, mit welcher, laut jener analytischen Entwickelung, das Sittengesetz in seinem höchsten Ausdruck zusammenhängt, identisch wird. Die Erörte-

rung dieser Frage bildet die Aufgabe des folgenden Abschnitts, in welchem wir daher die weiteren Bestimmungen der Grundlegung wie der Kritik nach ihrem Verhältniss zu einander zu untersuchen haben werden.

In dem Verfolg dieser Entwickelungen wird der „blossen Form" der allgemeinen Gesetzgebung auf Grund der Autonomie eine weitere reale Bedeutung zuwachsen: in dem Reich der Zwecke, in welchem das Sein des Sollens die „systematische Verbindung" wie aller Vernunftwesen unter gemeinschaftlichen Gesetzen, so aller moralischen Erkenntnisse finden wird. Der letzte Schein eines blossen Formalismus des Sittengesetzes wird alsdann schwinden. Die Analogie mit der Realität der Erfahrung wird in jener Idee eines Reichs der Zwecke sich erfüllen, als einer Gemeinschaft der Vernunftwesen, als absoluter Zwecke. Die Form der allgemeinen Gesetzgebung, als alleiniger Bestimmungsgrund der daher reinen praktischen Vernunft gedacht, ist die Gemeinschaft autonomer Wesen, die „jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel" gedacht und gebraucht werden. Die blosse Form der Gesetzgebung ist daher, der allgemeinen Bedeutung der Form als Gesetz gemäss: die Autonomie der Zwecke.

Nicht also als ob der Begriff der Gemeinschaft sittlicher Wesen zu dem *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs, welches an sich nur Verbindlichkeit bedeute, als Ergänzung, als „Sicherung" hinzukomme, darf man sich das Verhältniss dieser beiden Begriffe denken. Sondern das gesuchte *a priori* ist selbst als jene Gemeinschaft gefunden. Verbindlichkeit ist nur die psychologische Vorstellung, unter welcher von dem mit subjectiven Triebfedern zugleich behafteten Menschen jene Gemeinschaft gedacht wird, jene Gesetzgebung Bestimmungsgrund wird. Aber der zutreffende Ausdruck jener allgemeinen Gesetzgebung ist: Gemeinschaft autonomer Zwecke. In jener Gemeinschaft besteht der Inhalt des *a priori*, der Inhalt der ethischen Realität.

So führt das „formale" *a priori* auf eine so gediegene Realität, dass die sittliche Natur des Individuums abgeleitet erscheint aus der Gemeinschaft moralischer Wesen; denn in der Vorstellung einer solchen besteht in letzter Instanz das Sittengesetz. Und es bewährt sich jene in der Abweisung der materialen Principien ausgesprochene Verwerfung des Individualismus und des Egois-

mus. Das sittliche Selbstbewusstsein geht erst hervor aus dem Gedanken einer Gemeinschaft von Gesetzen. Wie das Sittliche nicht in dem Gefühl des Subjects wurzelt, sondern in einem objectiven Gesetze gegründet sein muss, so zeigt sich nunmehr, dass dieses Gesetz in der That auf dem Gedanken der Gemeinschaft beruht, in demselben allein Sinn hat. Die Gemeinschaft autonomer Wesen also ist, kurz gefasst, der Inhalt des formalen Sittengesetzes.

Indessen ist das Gesetz selbst nur ein analytischer Begriff. Es bleibt daher noch immer die Eine Frage: Hat diese Deutung des analytischen Begriffs der Sittlichkeit als einer nach Art der Realität zu denkenden Gemeinschaft auch synthetische Bedeutung? Mit anderen Worten: Welche, den Bedingungen der Erfahrung entsprechende, regulative Bedeutung kann der Freiheitsidee eingeräumt werden?

Drittes Kapitel.

Die regulative Bedeutung der Freiheitsidee. Das moralische Wesen als Endzweck.

Wer das Ding an sich als Aufgabe begreift, der begreift damit die Arten der Auslegung desselben, nach ihrem erkenntnisstheoretischen Behufe, als regulative Maximen, im Unterschiede von den constitutiven Grundsätzen. Aufgaben werden in den Ideen dem Denken der Erfahrung gestellt; Regeln enthalten jene Ideen, wenn anders sie sich als transscendentale bewähren, zum Nutzen des unvermeidlicher Erweiterung zustrebenden Denkens der Erfahrung, auf dass es sich in der Lösung jener Probleme nicht ins Ueberschwengliche verliere, sondern im Unbedingten begrenze.

Es ist also eine keineswegs geringfügige positive Bestimmung, welche in den Ideen liegt: dass sie Regeln bedeuten. Nicht Gesetze, aber Regeln. Nicht Grundsätze, aber Maximen des Erkennens. Der Trieb zur Erweiterung ist unaufhaltbar. Die Geraden der Erfahrung laufen in jene Punktreihe aus, in der das Ding an sich, die erweiterte Kategorie, das Unbedingte

sich beschreibt. Damit nun keine Dialektik auf Grund der Analytik sich behaupte, damit die Ideen nicht in Objecten transscendent werden, dazu verhilft die Regel, welche in der Idee liegt. Vergegenwärtigen wir uns diesen Nutzen nunmehr an der Freiheitsidee.

Die Causalität fordert eine letzte Ursache, und schliesst sie aus; beides dieselbe Kategorie. Daraus entsteht die Antinomie, deren Lösung in der kritischen Fundamental-Unterscheidung gelegen war. Wenn nun aber diese Lösung einen positiven Halt gewinnen soll, so darf ihr Sinn nicht darin bestehen, nach der systematischen Schablone Causalität und Freiheit als analytische Gaben zu vertheilen; sondern als Maximen müssen, das muss der Sinn der Lösung sein, jene Ideen sich bewähren können. Nicht dem Noumenon fällt die widerspruchslose Möglichkeit der Freiheit zu; sondern in der Maxime der Freiheit legitimirt sich an ihrem Theile das kosmologische Noumenon. Wenn wir Angesichts der endlosen Bedingtheit aller menschlichen Begebenheiten vor den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit uns gestellt sehen, dann ist die Kategorie zum Noumenon geworden, und in der Maxime, in der Regel der Idee empfängt die Aufgabe ihre die Erfahrung begrenzende Lösung.

Von ihrem eigenen Ursprunge her ist somit die Freiheitsidee die Regel: die Causalität mindestens der menschlichen in der Reihe der kosmischen Begebenheiten bis an ihre Grenze zu führen. In einer gegebenen Totalität diese Grenze zu erwarten, das wäre Dialektik, wie überall, wo man versucht, die Aufgabe zu objectiviren. Zur Regel muss die Aufgabe bestimmt werden. Gegenstände selber bringt sie nicht hervor; aber wie man die Reihen der Gegenstände systematisch verbinden; dass man an den Grenzen der Dinge lernen könne, wie man innerhalb der Grenzen der Erfahrung Gegenstände suchen muss, das lehrt die systematische Regel. Das lehrt für die Frage des Materialismus die Seelenregel. Das lehrt für den immanenten Erfahrungsgebrauch, wie nicht minder für dessen unvermeidliche Beziehung aufs Uebersinnliche die Zweckregel. Die Freiheitsidee erhebt sich als noumenale Aufgabe zur Bestimmung der Vorgänge und Handlungen innerhalb der Menschenwelt; es entsteht daher die Frage: was lehrt diese Idee als Maxime, welche Bestimmung enthält sie für das Suchen der menschlichen Dinge

in etwa ihnen eigenen systematischen Zusammenhängen? was bedeutet sie als Regel?

Aus den Entwickelungen des analytischen Begriffs der Sittlichkeit, des praktischen *a priori*, des Sollens hat eine eigene Art systematischer Verbindung sich ergeben; die Gemeinschaft autonomer Wesen als selbständiger Zwecke hat sich als Inhalt des Sittengesetzes herausgestellt. Dadurch war der Zusammenhang mit der Freiheitsidee dargethan; denn die Autonomie musste sogleich ausgesprochen werden als Freiheit im positiven Verstande. In dem Begriff der Autonomie hat somit die Freiheitsidee ihre regulative Bedeutung erlangt: es fragt sich jetzt nur noch, ob für die mit der Autonomie zusammenhängenden Grundbegriffe der Ethik, die Begriffe des absoluten Zweckes und der Menschheit, als der vernünftigen Natur, die Freiheitsidee die gleiche regulative Bedeutung bewähre. Wäre dies der Fall, so würde damit auch für den Begriff der Autonomie selbst jene Regel sich tiefer noch und durchgreifender erweisen. Wie nun aber jene drei Begriffe in dem Begriffe des Sittengesetzes, als dessen constitutive Merkmale, zusammengehen, so würde die Freiheitsidee, als die transscendentale Regel für jene gesuchte systematische Verbindung, die erkenntnisstheoretische Begründung des Sittengesetzes vollziehen. In dieser erhöheten Bedeutung haben wir nunmehr die regulative Geltung der Freiheitsidee zu erforschen.

Indessen werden wir den einschränkenden Gedanken gegenwärtig halten müssen, dass diese erhöhete Bedeutung immer und ausschliesslich auf die Ethik und deren Möglichkeit bezogen ist. Die Begründung, welche die Idee der Freiheit, als eine transscendentale, leisten kann, wird der transscendentalen Methode nach zwar geführt werden; aber damit ist nicht gesagt, dass dieser Methode in der Freiheitsidee das gleiche Werkzeug zur Herstellung der zu begründenden Erkenntnisse gegeben wäre, wie in den auf Natur-Gesetze sich stützenden transscendentalen Grundsätzen. Mithin wird man nicht erwarten, die Freiheit werde die gleiche Bedeutung einer formalen Bedingung haben, wie etwa Raum und Zeit. Für diese giebt es in der That Gesetze, welche sich in den sinnlichen Grundgestalten realisiren. Man ist versucht, in gleicher Art auch die Freiheit als eine solche formale Bedingung zu denken, in welcher das

Sittengesetz, die Form der allgemeinen Gesetzgebung, die Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke gleichsam synthetischen Boden fasse. Diese Erwartung ist Illusion. Die Freiheit, im transscendentalen Geiste, ist keine sinnliche Grundlage des sittlichen Wollens und Handelns. Wenn sie nun dennoch, und sie allein, jenes analytische Gesetz begründen soll, so kann die Begründung nur in ihrer Bedeutung als Idee, als Maxime, als Regel liegen.

Es klingt paradox, dass die Freiheit eine Regel bedeuten solle: da sie ja vielmehr der Typus der Ausnahme zu sein scheint. Die Unabhängigkeit vom Naturgesetze der Causalität scheint nur Willkür übrig zu lassen, sei es zum Guten, sei es zum Bösen. Wie daher Freiheit die Regel des Sittlichen, den Grund des Sittengesetzes bilden könne, das scheint schwer begreiflich. Und doch werden wir sehen, dass Kant von einem Gesetz der Freiheit redet.

Lässt man sich nun aber auf den Charakter des Regulativs, als einer Forschungs-Maxime, näher ein, so kann man hier wiederum nicht leicht übersehen, dass sogar ein störender irregulirender Gedanke aus der Freiheitsidee Nahrung zieht. Wie die Willkür das Gesetz vereitelt, so bedroht das angebliche Regulativ der Freiheit das vorurtheilslose Verständniss der menschlichen Handlungen und jedwede muthige Bestrebung, die Wurzel des Sittlichen in der Culturlage zu verbessern. Man kann durch diesen Namen dazu verleitet werden, die durchaus erforschbare und oftmals ungemein durchsichtige empirische Bedingtheit der menschlichen Handlungen und Schicksale zu ignoriren zu Gunsten jenem Ohngefähr eines Ursprungs, jenem Schatten eigener Thaten. Anstatt daher den Causalnexus nüchtern zu beobachten, und geduldig zu erfragen, um demgemäss die bedingenden Ursachen schlimmer Zustände sachgemäss zu beseitigen, wie diejenigen besserer Zeiten unerschrocken herbeizuführen, erfindet die *ignava ratio* ein übersinnliches Forum, vor welchem das geschobene Individuum verantwortlich werde. Ob aber, indem die Verantwortlichkeit gerettet wird, ein Regulativ für die menschlichen Dinge, als sittliche, gewonnen wird, das ist die Frage.

Diese beiden Einwürfe, von zwei einander entgegengesetzten Lagern ausgehend, befeinden und befeindeten zu allen Zeiten, nicht selten sogar in Coalition mit einander, die Lehre von der sittlichen Freiheit. Die Einwürfe gehen von entgegengesetzten

Grundanschauungen aus; denn die Willkür wittert der sensualistische Empirismus in der Freiheit, der meistens gar keine Freiheit, in keinem Sinne, gelten lässt; dagegen ist als ethischer Idealismus in eminenter Bedeutung die Richtung bezeichnet worden, welche an der Zurechnung, als dem Regulativ-Inhalt der Freiheit, Anstoss nehmen dürfte, wie solchen unser obiges Bedenken hervorgehoben hat. Wenn die Freiheit, könnte man in diesem Sinne einwenden, nach dem Strafrecht reguliren soll, so enthält sie eine angebliche Regel, welche der faulen Vernunft als Schranke dienen mag, nicht aber eine solche Grenze bezeichnen kann, deren Werth in dem stets sich erneuenden Jenseit liegt, auf welches sie hinweist, mit welchem sie das wachsende Diesseit des Wissens und Könnens verbindet. Die Zurechnung, als alleiniger Inhalt der Freiheitsregel gedacht, scheint sicherer zum Desorientiren geeignet, als zur Visirlinie derjenigen Weltanschauung, welche auch in ihrer Ethik den Idealismus behauptet.

Noch weiter könnte man in diesen vorläufigen Einwürfen gegen die Möglichkeit eines Regulativ der Freiheit gehen, und den Verdacht erheben, dass dieser intelligible Maassstab, der alle Handlungen ohne Ansehen der Person und der Zeit dem freien Menschen zuerkennt, eine gesunde Weltbetrachtung noch schlimmer bedroht, als jene alte Streitfrage von der Vereinbarkeit der menschlichen Wahl mit der göttlichen Prädetermination. Ist der menschliche Wille nur das Lastthier, das Gott oder auch der Teufel reiten kann, so hat einer oder der andere mich zu verantworten; und es können alsdann wenigstens Gnadenmittel ersonnen werden, die mein Heil retten. Wenn jedoch darin etwa vornehmlich das Regulativ der Freiheit bestehen sollte, dass ich thun kann, was ich will, um verantwortlich zu bleiben, wie ich muss, dann wäre theologischer Supranaturalismus zur Seligkeit zwar verschmäht, aber nicht zur Verdammung; dann wäre in solcher Seelenkraft ein leichtfertiger Spiritualismus erkauft auf Kosten des Idealismus, der aller Weltklugheit zum Trotze die unendliche Möglichkeit der Besserung, das künftige Reich des guten Willens predigt; der aber nicht die Willkür zum Muster nimmt, sondern das Sollen; und der daher auch nicht diejenige Verbindlichkeit, welche in der Zurechnung liegt, zur Regel machen wird.

Solchen Bedenken gegenüber erörtern wir nun die Bedeu-

tung der Freiheitsidee, und zwar zunächst nach der negativen Seite.

An allen Stellen, an denen das Verhältniss der noumenalen Freiheit zur Willkür berührt wird, hat Kant in bestimmtestem Ausdruck ausgesprochen, dass die transscendentale Freiheit nicht Willkür bedeute.

Was will man denn mit der Annahme einer freien Willkür? Man will das Subject derselben als ein von der Sinnenwelt geschiedenes, höheres Wesen hinstellen. Darin glaubt man einem Bedürfniss der Ethik zu genügen, dass das moralische Wesen, als solches, einen Antheil an anderer Natur habe, die aber nichts desto weniger auch Natur sei! So bleibt aller Spiritualismus stets am Sinnlichen haften, das er doch überwinden möchte. Die scholastischen Dualisten machen wenigstens den blossen Geist zur Seele; nach Aristoteles, dem Moralisten der dianoëtischen Tugenden, ist nur der Denker im Seelenwesen göttlichen Ursprungs und unsterblich; nach Descartes haben aus ähnlichem Grunde die Thiere gar keine Seele; wie sollten sie auch, da sie ja sonst auch Schmerz empfinden würden, ohne, wie Malebranche sagt, vom verbotenen Heu gegessen zu haben!

Der populäre moralische Dualismus verlangt dagegen, wenn nicht den ganzen Seelenmenschen für die sittliche Würdigkeit, so doch zum mindesten das Willensvermögen, aus dem die That wird. Darum und darin sei der Sinnen-Mensch ein freies Wesen! So hat es auch seinen guten Sinn, dass man von einer Freiheit des Willens, und nicht des Handelns redet; wie viel man auch vor und nach Locke dagegen eingewendet hat. Das Handeln mag nach dem causalen Schema determinirt sein; der Grund des Handelns aber, der in der Vorstellung desselben, das heisst, in dem Wollen liegt, soll unbedingt sein; der Wille soll frei sein.

Da noch heute die Ansicht vertreten wird, dass Kant den Willen als ein Seelenvermögen aufgestellt habe, so kann es nicht Wunder nehmen, dass mit der gemeinhin geltenden Auffassung von der transscendentalen Freiheit auch die Meinung sich verbindet: das Willensvermögen komme vorzugsweise dieser Freiheit zu Statten. Nicht das Erkenntnissvermögen, und auch nicht das Gefühlsvermögen können diejenigen Erscheinungen

erklären, welche das Willensvermögen vollbringt, und um so gründlicher vollbringen kann, als es — frei ist!

Nach unserer Auffassung, die hier, bei dem speciellen Falle des Willens, nicht noch ausführlich dargelegt zu werden braucht, giebt es kein Seelenvermögen des Willens; sondern lediglich einen Gattungsnamen einer durch die Beziehung auf den Gegenstand als einen hervorzubringenden ausgezeichneten Gruppe von Vorstellungen, der Willens-Vorstellungen, die sich vollends durch die Unterscheidung vom Begehren jenseit der unmittelbaren psychologischen Distinction stellt. Nicht einem Seelenvermögen würde mithin Freiheit zugestanden, sondern nur einer Gruppe von Vorstellungen, einer Zusammenfassung, welche, als solche, den Namen der praktischen Vernunft trägt. Nicht der Wille also hätte Willkür; sondern die praktische Vernunft, welche nur als reine für die Ethik vorhanden ist, würde die Willkür empfangen, auch das Böse wählen zu können. Und doch würde dieses Böse nur als in Form einer allgemeinern Gesetzgebung, da ja nur in dieser der sittliche Wille sich vollzieht, nicht als Materie gegeben von ihr vorgestellt werden können!

Auf solchen Widersinn führt die Meinung, dass die transscendentale Freiheit Willkür in der Wahl des Guten wie des Bösen bedeute. Kant hat überall nachdrücklich hervorgehoben, dass er solche Freiheit nicht meint, die Willkür verwirft. Die Meinung beruht einerseits auf der Verwechselung der transscendentalen Freiheit mit einer im Belieben des empirischen Menschen statuirten Ausnahme vom Naturgesetz der Causalität; andrerseits aber mit der sogenannten praktischen, in dem Sittengesetz proclamirten Freiheit. Die transscendentale Freiheit enthält hingegen die Begründung jener angeblichen praktischen.

Betrachten wir vorerst die Willkür in ihrem Gegensatze zur Causalität, so darf kein angebliches ethisches Interesse uns berechtigen, jene Ausnahme zu statuiren. Der sinnliche Mensch gehört gänzlich unter das Causalgesetz der Erscheinungen; und es ist „unter keinem Vorwande"*) erlaubt, ihn in irgend welcher seiner Theilerscheinungen von demselben auszunehmen.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 376.

Mögen immerhin die Handlungen Wirkungen einer intelligibeln Ursache sein; sofern sie in der Zeitreihe erscheinen, unterliegen sie dem Causalgesetze. Diese Einschränkung ist nach Kantischer Schreibart fast überall eingeschoben, wo die Freiheit in anderem Sinne hervorgehoben wird. Besonders charakteristisch ist diese Behutsamkeit in dem folgenden Zwischensatze: „denn diese“ (sc. die praktische Freiheit) „setzt voraus, dass, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, dass nicht in unserer Willkür eine Causalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluss etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist“*). Oder in dem folgenden Nachsatze: „so doch, dass die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Causalität gemäss sei“**). Die Freiheit also, die sich im transscendentalen Verstande der Causalität widersetzt, hebt die durchgängige Bestimmtheit der Erscheinungen nach empirischen Gesetzen in keiner Weise auf.

Das Beispiel, das Schopenhauer anführt, ist daher unzweifelhaft absurd. Ich habe nicht etwa eines schönen Abends in der Freiheit die Willkür, entweder ins Theater, oder ohne wiederzukehren in die weite Welt zu gehen, oder mich ins Wasser zu stürzen, oder aber ruhig mich nach Hause zu begeben. Diese Möglichkeit der Handlungsweise ist empirisch bestimmt; diese Spielweite ist eine Illusion des die Wechselwirkung der Sinnendinge übersehenden Auges. Es wäre auch im höchsten Masse verderblich, weil ethisch irre führend, wenn eine solche Willkür den Erklärungsgrund des menschlichen Thuns abgeben sollte. Der Grund auch der sogenannten sittlichen That läge alsdann im dunkeln Spiel des Ohngefähr; und es würde dazu nur passen, dass die Vorstellung, die Bezeichnung der That als einer sittlichen eine lediglich conventionale sei. Auf Belieben würde die That und auf Uebereinkunft ihr Werth beruhen. Die Sophisten-Moral ist die Consequenz jener scheinbar erhabenen Ansicht, welche den empirischen Menschen als eine Ausnahme vom Causalgesetze hinstellt.

---

*) Ib. S. 372.

**) Ib. S. 378.

Und der Nachdruck, welcher auf die Ablehnung dieses Unterschiedes gelegt wird, bildet den Schwerpunkt in der Ethik Spinoza's.

Die Unterscheidung des empirischen und des intelligibeln Charakters hat daher nicht blos den Sinn, oberhalb des erstern einen intelligibeln Charakter festzustellen; sondern nicht minder den gleich nothwendigen: die Gesammtheit der sinnlich-menschlichen Erscheinungen in einem empirischen Charakter, als deren Gesetze, aufzurichten. Denn mit Charakter bezeichnet Kant die Gesetzmässigkeit in der Wirkungsweise der Causalität, „ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde"*). Es giebt daher ein Gesetz für die Causalität des der Sinnenwelt angehörigen Subjects und seiner Handlungen; es giebt einen empirischen Charakter. Und „wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Causalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müssten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben müssten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden"**). Dieser empirische Charakter widerspricht aber so gründlich der Willkür, dass er, jene ausschliessend, selbst in die Abstraction von den empirischen Geschehnissen sich zusammenzieht. Es ist statistischer Aberglaube, wenn man jenes Gesetz als eine Forderung denkt, eine wie grosse Zahl etwa der Selbstmorde stattfinden müsse; nur welche Namen im Wochenblättchen stehen sollen, bleibe der Willkür anheimgegeben. Das Gesetz ist nicht ein Naturgesetz, sondern eine zusammenfassende Abstraction von gegebenen Erscheinungen.

Diesen Abstractions-Charakter hat Kant deutlich ausgesprochen. „Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muss, so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine

*) Ib. S. 374.
**) Ib. S. 375.

einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen"*).

Brauchte also wohl ein Laplace'scher Geist zu kommen, um uns die Aussicht in eine Möglichkeit zu eröffnen, die Kant mit aller Klarheit und Sicherheit vorgeführt hat! Aber während Du Bois-Reymond hier an seiner Grenze steht, so beginnt für uns jetzt erst das Problem. Willkür giebt es nicht für den empirischen Menschen.

In der Kritik der praktischen Vernunft wird die Gewissheit, mit der die Handlungen, wenn ihr empirischer Charakter bekannt wäre, vorausgesagt werden könnten, geradezu als eine astronomische erklärt: „mit Gewissheit, sowie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss ausrechnen könnte" **). Noch richtiger wäre es freilich, diese Gewissheit eine analytische zu nennen; denn da der empirische Charakter nur die Abstraction der empirischen Handlungen ist, so würde man allerdings, wenn der Charakter bekannt wäre, auch die Handlungen voraussagen können. Und an dieser analytischen Schärfe der Gewissheit ändert sich nichts, ob man an den alltäglichsten Begebenheiten oder an klangvollen Weltereignissen das Exempel anstellt. Es giebt schlechterdings da gar nichts zu verwundern; man müsste denn über das Gesetz der Causalität selbst erstaunen wollen; damit freilich stände man an einer Grenze, nämlich dem Anfange des Naturerkennens. Das Problem der Freiheit beginnt dagegen ganz wo anders. An derselben Stelle, die wir zuletzt angeführt, heisst es unmittelbar weiter: „und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei". Was kann, müssen wir hier fragen, diese dem *homo noumenon* eingeräumte Freiheit, als Regulativ, bedeuten? Der Willkür ist kein Regulativ zu entnehmen; Freiheit, die nicht eine „Causalität nach unwandelbaren

*) Ib. S. 380, vgl. 528.
**) Bd. VIII, S. 230.

Gesetzen" wäre, wäre „ein Unding" *); und zur Maxime kann nur ein Begriff werden, der wenigstens problematisch ist: welche regulative Bedeutung kann demnach der Freiheit zugedacht werden?

Hier stellt sich die andere Meinung ein, in welcher die Freiheit gefasst werden kann, als praktische; und auch von dieser, haben wir gesagt, müsse die transscendentale unterschieden werden. Freiheit in praktischer Bedeutung ist „Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt" **); oder: „Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit" ***).

Dieser Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit entspricht das Vermögen, durch Vernunft zu demjenigen bestimmt zu werden, was geschehen soll. Bestimmung durch Vernunft ist Bestimmung durch die Ideen, welche unter dem Namen der Vernunft zusammengefasst werden, durch die „objectiven Gründe" †), welche Kant den veränderlichen Reizen subjectiver Zustände gegenüberstellt. Diese praktische Freiheit, die Willkür *in bonam partem*, macht nun gar keine Schwierigkeit. Sie kann „durch Erfahrung bewiesen werden". Denn dass wir durch Sinnlichkeit nicht genöthigt, wenngleich beeinflusst werden, ist eine Thatsache des Bewusstseins.

Aber diese Art von Freiheit ist doch nicht die transscendentale, sondern lediglich ein *arbitrium sensitivum*, wenngleich *liberum*. Denn die Willkür ist sinnlich, „sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) afficirt ist; sie heisst thierisch *(arbitrium brutum)*, wenn sie pathologisch necessitirt werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen" ††). In dieser psychologischen Thatsache besteht die praktische Freiheit; und diese ist daher gar kein Räthsel. Das ist niemals bezweifelt worden, dass nicht blos

*) Ib. S. 78.

**) Ib. S. 86, 89, 92.

***) Kritik der reinen Vernunft S. 371.

†) Bd. VIII, S. 116.

††) Kritik der reinen Vernunft S. 371; vgl. S. 530.

momentane Sinnenreize, sondern dass weit in die Ferne unserer künftigen Zustände vorausblickende Vorstellungen ebenso energisch unsern Muskelapparat bestimmen können. Diese praktische Freiheit ist eine psychologische; aber nicht die transscendentale.

Mit aller Klarheit ist es ausgesprochen: „Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Natursachen“ *). Eine solche Natursache ist aber auch die fühlbare Opposition gegen das Gesetz der Vernunft. Und somit wäre jene sittliche Freiheit nicht besser verbürgt, als die sinnliche Willkür *in malam partem*. Die praktische Freiheit würde sich demnach doch auf die Willkür reduciren, von der sie sich zu unterscheiden den Anschein nahm.

Kant hat aber in der Rechtslehre mit Unzweideutigkeit gegen diese *libertas indifferentiae* sich erklärt: „und dass die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“ **). Danach scheint die Freiheit nur als Causalität nach dem Sittengesetze übrig zu bleiben. Das Problem der transscendentalen Freiheit kann daher mit dieser praktischen nicht zusammenfallen, welche die *libertas indifferentiae* bedeutet; die „objectiven Gründe“, welche den Bestimmungsgrund der erstern bilden, können nicht in jenen „Natursachen“ gelegen sein, in denen auch die subjectiven liegen; und der intelligible Charakter, welcher als das Gesetz der Causalität durch Freiheit dem empirischen entgegengesetzt wird, kann nicht der Erklärungsgrund von Erscheinungen sein, welche in ihrem empirischen Charakter allein ihr Gesetz finden. Wie der Charakter der Denkungsart unterschieden ist von dem der Sinnesart, so muss die transscendentale Freiheit etwas Anderes bedeuten, als diese empirisch-praktische, die psychologische ***).

Aus diesem Gegensatze zur praktischen, das will sagen, der einer transscendentalen Begründung entbehrenden Freiheit erklärt

*) Ib. S. 531.

**) Bd. IX, S. 28.

***) Aus Kritik der reinen Vernunft S. 529—531, womit zu vergleichen S. 381, scheint hervorzugehen, dass die Bedeutung der transscendentalen Freiheit für das „speculative Wissen“ der Ethik noch nicht im Vordergrunde der Einsicht gestanden habe.

sich der Unterschied, der zwischen den Ideen, als den objectiven Bestimmungsgründen der praktischen Vernunft und Vorstellungen schlechthin gemacht wird. Die Beweggründe der Freiheit sollen mehr sein als blosse Vorstellungen, weil die Freiheit nicht eine blos psychologische sein soll. Vorstellungen bleiben dem Naturgesetze unterworfen. Nennen wir die Bestimmbarkeit durch Gründe der Vernunft Freiheit, so unterscheiden wir dadurch jene objectiven Gründe von subjectiven Vorstellungen.

Wir wollen nun hier nicht sogleich fragen: was uns berechtige, jene objectiv verschiedene Bestimmbarkeit, die Abhängigkeit von Vernunftgründen Freiheit zu nennen; dagegen aber müssen wir fragen: was nöthigt uns, zwischen jenen Vernunft-Gründen und Vorstellungen zu unterscheiden, die sie doch immerhin sind? Welche regulative Bedeutung kann in der transscendentalen Freiheit liegen, so dass es nöthig würde, von dieser die psychologische zu unterscheiden? Muss nicht vielmehr dem Verdacht des Mysticismus jede andere Art der Freiheit verfallen, welche etwas Anderes gewährleisten soll, als jene in der *libertas indifferentiae* gegebene, möglichst wenig gehemmte Beweglichkeit der Vorstellungen, sei es gemäss, sei es zuwider der Vernunft! Auf diese Meinung führt sich die Auffassung zurück, welche Herbart von der transscendentalen Freiheit zugänglich geworden und geblieben ist.

Man glaube nicht, Kant könnte die Bemerkung entgangen sein, oder umgangen haben, dass jene objectiven Gründe immer doch Vorstellungen sind und bleiben, und dass somit die Freiheit eine psychologische Naturwirkung sein müsse, wenn anders sie sei. „Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an.“*) Wenn wir jedoch innerhalb der Kritik der praktischen Vernunft diese selbige Frage stellen, empfangen wir dann eine Antwort, welche jene Freiheit in Ansehung höherer Ursachen zur Naturwirkung machte? Mit Nichten! Vielmehr waren wir

*) Kritik der reinen Vernunft S. 530—531.

bereits bei dem Punkte angelangt, an welchem die Autonomie als Freiheit erklärt wurde. Was wir also in der Ethik als Freiheit postuliren, das bleibt der Angelpunkt, um den alles sittliche Wollen sich dreht, das bleibt der tiefste Grund, aus dem alle Gewissheit des moralischen Erkennens abgeleitet werden kann. Wir werden sehen, ob jene Frage, wenn die hiernach gegründete Erwartung sich bestätigen sollte, dass sie nach dem causalen Regress nicht beantwortet wird, in der Form der regulativen Maxime eine befriedigende Lösung findet.

Indessen wird die Frage wiederholentlich gestellt, und daran gerade die Ablehnung der Vorstellungs-Freiheit angeknüpft, und deren Unterschied von der transscendentalen. „Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objectiven Ursachen, respective auf diese bestimmenden Gründe, immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalterner Anfang ist.“ *) Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten des Anfangs derselben Handlung ist daher ein Unterschied der „Beziehung“, des „Standpunktes“: es ist der Unterschied zwischen der noumenalen Idee und der erfahrungsmässigen Erscheinung.

Ein erster Anfang, der in der Reihe der Erscheinungen als ein subalterner gezählt werden kann, ein solcher Anfang ist, als noumenaler, gar nicht zeitlich zu verstehen. Ein solcher Anfang kann nur von einer anderartigen, einer dynamischen Reihe gelten. Darum aber genügt es nicht, dass jene Freiheit als eine psychologische genommen werde; diese könnte in der Beweglichkeit ihres Vorstellungs-Spiels jene Illusion erklären, welche bald den subalternen Anfang zum ersten, bald diesen zum andern verwandelt. Man könnte versucht sein, in solchen psychischen Vorgängen eine Maxime zu vermuthen, welche die Freiheit besagte: die transscendentale Freiheit bedeutet ein Regulativ mit gänzlich anderem Inhalt.

Herbart sieht in der That in einer solchen von der Phantasie geleiteten Variabilität der Vorstellungen die Annäherung zur Freiheit. „Schon unsere Hausthiere spielen, was das Insect nicht kann. Das menschliche Kind spielt und phantasirt noch unendlich mehr; und hierin zeigt sich jene Beweg-

*) Prolegomena III, S. 113. Vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 382 f.

lichkeit, jene Leichtigkeit, die Objecte zu wechseln, die wir gleich Anfangs, noch ohne Rücksicht auf Sittlichkeit, als wesentliche Annäherung an Freiheit erkannten“ *). Und obwohl er anerkennt, dass von der freien Phantasie zum freien Willen noch „ein weiter Weg“ sei, so sieht er doch in jener, als einem „fast“ reinen Ergebniss des psychischen Mechanismus — im Unterschiede von dem physiologischen Determinismus — die Möglichkeit der Freiheit gegründet **).

Diese in dem psychischen Mechanismus gegründete Freiheit hat Kant mit Gründen abgelehnt und bestritten, welche, Wort für Wort, Herbart treffen. „Eine Ausflucht darin suchen, dass man blos die Art der Bestimmungsgründe seiner Causalität nach dem Naturgesetze einem comparativen Begriffe von Freiheit anpasst (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heisst, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, ... oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äusserlich geschoben werden darf; ebenso die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer Einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben ... Wenn diese bestimmenden Vorstellungen ... den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit ... haben, so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Causalität haben, d. i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer Bestimmungsgründe, ...

*) Briefe über die Freiheit des menschlichen Willens W. W. Bd. IX, S. 342.

**) Ib. S. 346 f. Auch für diese Ansicht ist zu beachten die Verwandtschaft mit Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre W. W. Abth. III., Bd. I, S. 269. Vgl. Schleiermacher's Grundriss der philosophischen Ethik, ed. Twesten. u. a. S. 114.

die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer blos inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Naturnothwendigkeit bei sich führen, mithin keine transscendentale Freiheit übrig lassen"*). Das Subject einer solchen psychologischen Freiheit nennt Kant nach einer Leibniz'schen Unterscheidung: *automaton spirituale*, und von solcher Freiheit sagt er, sie sei „im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders".

Es lässt sich verstehen, wie die Herbart'sche Ethik, welche einen solchen Anfang der Freiheit feststellt, kein Interesse zu haben eingesteht an der Frage nach dem Ursprung der Sittlichkeit. Die transscendentale Freiheit dagegen dürfte vielleicht darin als regulative Maxime sich bewähren, dass sie gerade diesem Vernunft-Interesse dienlich wird: den Ursprung jenes wundersamen, uns bisher immer noch blos analytisch geltenden Sittengesetzes zu entdecken. Das Verständniss der transscendentalen Freiheit hängt nun an dem Punkte, dass genau erkannt werde, in welchem Sinne die Freiheit den Ursprung des Sittengesetzes bezeichnet.

Vor Allem gilt es hier, die Meinung zurückzuweisen, als ob die Freiheit den zeitlichen Ursprung des sittlichen Wollens erklären sollte. Denn Zeitlichkeit ist und bleibt doch jene Urzeit, in welche man den intelligibeln Charakter verpflanzt glaubt. Man wolle wissen, woher die gute, die böse That stamme. Lediglich in Naturursachen kann sie nicht wurzeln; denn alsdann würde sie erst hinterher gut oder böse; und dürfte nicht zugerechnet werden. Soweit jedoch die Erscheinungen der menschlichen Willkür reichen, ist dieselbe vielmehr bedingt. Also ist die intelligible That der *Deus ex machina*. Aber eine That muss gethan werden, und zum Handeln gehört Zeit. Es kann also in der Sache nichts helfen, wenn man kraft des Terminus — und selbst wenn man die Verbesserung hinzunähme, auf eine blos problematische Geltung denselben einzuschränken, — den gesuchten Anfang in eine zeitlose Zeit verlegt, die imputable That einem Charakter zuschiebt, dessen Handlungen nicht anfangen können, der überhaupt Freiheit gar nicht hat, sondern ist.

*) Bd. VIII, S. 226—228.

Indessen stellt ja doch Kant einen solchen intelligibeln Charakter auf, und somit ein Gesetz für dessen Causalität!

Darin aber liegt der Unterschied: der intelligible Charakter ist nicht das Gesetz unserer, der Erfahrungs-Causalität. Diese bezeichnet die Nothwendigkeit der Succession. Das intelligible Gesetz bezeichnet die Nothwendigkeit einer ganz andern Art von Causalität; es ist ein Gesetz für die Causalität der Noumena; diese aber sind „Gesichtspunkte". Also wird der intelligible Charakter, das Gesetz der Denkungsart, eine Causalität bezeichnen, welche nicht in der Feststellung der Folge von Ursache und Wirkung sich charakterisirt, sondern welche allein in der regulativen Anordnung der Begebenheiten sich bethätigen kann.

Diese einfache Ueberlegung, welche wir hier zu einer schneidenden Ausführung entwickeln werden, hat man jedoch nicht angestellt; und es muss allerdings der Umstand zur Erklärung gewürdigt werden, dass Kant selbst die volle Tragweite seiner Unterscheidung zwischen constitutivem Gesetz und regulativer Maxime nicht überall, und besonders nicht durchsichtig genug bei der Erörterung der allein möglichen Bedeutung des intelligibeln Charakters, als der Freiheits-Maxime, sei es überschaut, sei es überschaulich dargestellt hat.

Hier ist einer der hervorragendsten Punkte, an welchen man die Methode sich zugänglich machen kann, welche ich Kant gegenüber für die einzig statthafte halte: nicht auf Grund der Wahrnehmung von selbst herbeigeführten Verbesserungen, geschweige wohlfeil geschraubter Opposition den eigenen Weg anzukündigen, sondern sowohl das gelegte Fundament im Geiste des Urhebers der transscendentalen Methode selbständig auszubauen, als nicht minder den Aufbau nach dem Grundriss des Systems durchzuführen, unter freier Sichtung jedes einzelnen Bausteins, bei unbeschränkter Prüfung der Zulänglichkeit eines jeden derselben, mit dem unstreitigen Rechte, etwa fehlende Begriffe einzufügen, wie falsche zu entfernen. Ist nur die Methode die allein richtige, wird nur das systematische Ergebniss als das allein richtige erkannt, so denke man nicht gering von der Aufgabe, die Eleganz der Deductionen zu verbessern. Unabsehlich sind die Entdeckungen, die auf dem Wege solcher verbesserten Anwendung der Methode erzielbar sind.

Bevor wir nun aber zu der positiven Darstellung der Frei-

heitsmaxime schreiten, scheint es zweckmässig, jene zurückgewiesene Ansicht etwas deutlicher noch zu beleuchten.

Es ist bekannt, dass die unmittelbaren Nachfolger, Schelling sowohl als, wenngleich feiner modificirt, Fichte in dieser mystischen Weise die transscendentale Freiheit aufgefasst haben. Und Schopenhauer hat nicht blos Kants grösste That, sondern auch „die grösste aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns" in diesem *character indelebilis* gefunden. Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit nebst der transscendentalen Aesthetik, sagt er in einem dem Gedanken an Feinheit gleichkommenden Bilde, „sind die zwei grossen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes, der nie verhallen wird" *). Und was bedeutet dieser eine grosse Diamant in der Krone eines nicht verhallenden Ruhmes? Nichts anderes als den alten scholastischen Satz: *operari sequiter esse*. Das will sagen, nicht wie's einer treibt, so ist er; sondern wie einer ist, so treibt er's. Dass man nun aber ja nicht glaube, das sei eine Binsenwahrheit! Denn das eben ist der Tiefsinn: „Das *operari* eines gegebenen Menschen ist von Aussen durch die Motive, von Innen durch seinen Charakter nothwendig bestimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in seinem *esse*, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer sein können: und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst. Denn alles, was er thut, ergiebt sich daraus von selbst als ein blosses Korollarium." Wenn wir nun aber solchen Tiefsinn nicht zu fassen vermöchten, nicht einzusehen, wie er es hätte anfangen sollen, ein anderer zu sein, so belehrt uns Schopenhauer's Metaphysik dahin, dass das echte Sein, das Ding an sich, der Wille ist. Wie dieses Sein, dieser Wille, dieser intelligible Charakter zu Stande komme, das könne man nicht angeben; denn sonst wäre es nicht das Ding an sich. Die Welt nur könne man bis zu diesem Innersten ergründen. So ist denn freilich solche Ethik so dogmatisch wie die Metaphysik, auf welche sie gestützt wird. Und der Schlüssel für eine derartige Philosophie liegt einfach in der Phantasie der populären Weltbetrachtung. Man sollte in strengerer Untersuchung nicht veranlasst sein, auf Genialitäten solcher Art, die ebenso flach als mystisch sind, eingehender Rücksicht zu nehmen.

---

*) Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 10. W. W. Bd. IV, S. 177.

Calderon ist diesem Kantianer der competente Gewährsmann. „Wie sollte es“ (sc. des Geborenwerden) „nicht eine Schuld sein, da nach einem ewigen Gesetze der Tod darauf steht?“ *) Und der Mythus von der Seelenwanderung gilt ihm als „ein Postulat der praktischen Vernunft“.

Bei solcher Indifferenz von Mythos, Poesie und Metaphysik kann denn freilich auf Grund des Arguments von einer Schuld des Geborenwerdens auch von der Selbstschöpfung des Menschen geredet werden. Der Mensch ist nicht das Werk eines fremden, sondern seines eigenen Willens. „Dann ist sogleich Alles klar und richtig.“ **) Wie ist denn das aber zu verstehen? Darüber klärt ein Syllogismus auf. „Der Mensch hat sein Dasein und Wesen entweder mit seinem Willen, d. h. seiner Einwilligung, oder ohne diese: im letzteren Falle wäre eine solche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit“. ***) Und da dem Schopenhauer'schen Pessimismus in diesem Schlusse der Zugang verwehrt wird, so trägt der Mensch im eigenen Willen die Erbsünde der Geburt und bangt vor dem Tode, als seiner gerechten Strafe; wobei doch immer die Hölle erspart wird.

So wahnwitzig, flach und eitel spiegelt sich in diesem anmasslichen Kopfe der Gedanke der intelligibeln Zufälligkeit. Weil die Natur ein Problem der Erfahrung, weil das Reich des Sittlichen eine Grenzfrage derselbigen ist, darin liegt für ihn der Gedanke: sie sollten nicht sein! „Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, praktisch ausgedrückt, nicht sein sollte; so würde sie auch nicht theoretisch ein Problem sein.“ †) Da sie aber nicht blos ein Problem, sondern sogar ein „unauflösliches Problem“ ist, so lässt sich „keine Endursache ihres Daseins in ihr selbst finden“. Und so habe Lessing den Verstand seines Sohnes mit Recht bewundert, „der, weil er durchaus nicht in die Welt hinein gewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden musste, kaum aber darin, sich eilig wieder davon machte.“ Da nun aber kein Endgrund der Welt sich finden lässt, so muss „das Princip ihres Daseins aus-

*) Welt als Wille und Vorstellung I. § 63. WW. II. S. 419 f. vgl. III. S. 652.

**) Bd. II, S. 481.

***) W.W. Bd. III, S. 692.

†) Ib. S. 664.

drücklich ein **grundloses**“ sein, nämlich: **blinder Wille zum Leben**, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde, dem Warum, nicht unterworfen ist. Und dieser blinde Wille soll Dasselbe sein, was Kant den intelligibeln Charakter nennt. Das Gesetz einer „eigenen Art von Causalität“ Dasselbe wie der blinde Wille, der das *esse* erzeugt, und das *operari* zur unausbleiblichen Folge hat!

Dieser selbige blinde Wille soll aber zugleich die transscendentale Freiheit auch in der wohlgemeinten moralischen Wendung bedeuten, derzufolge diese Willens-Weisheit eine Art von *liberum arbitrium* verschaffen könne: die Freiheit nämlich, welche in der **Verneinung dieses Willens zum Leben** empfohlen wird. Die Erkenntniss des Wesens des Willens und der Welt wird zum Quietiv; die Mortification erlöst aus dem Reiche der Natur; der Gnadenstoss führt in das Reich der Gnade. „Der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht.“*) Dieser Eine Weg bleibt der Freiheit, den *character indelebilis* aufzuheben: das Substrat des empirischen Charakters zu vernichten.

Gegenüber einer solchen nicht sowohl durch Mysticismus, als durch Herrschaft der Phantasie charakterisirten Verirrung ist es erquicklich, die verständigen und feinen Einreden zu vernehmen, welche **Herbart** gegen die transscendentale Freiheit erhoben hat: sie erledigen sich durch die Eine Bemerkung, dass sie an sich begründete Gedanken enthalten, Kant aber gar nicht treffen.

Auch bei dieser Frage besteht **Herbart's** Irrthum hauptsächlich in der Meinung, dass der **Pflicht**begriff den Grundgedanken der Kantischen Ethik bilde. Es müsse demzufolge ein ursprüngliches Gebieten angenommen werden, ein „**uranfängliches** Wollen“. Dieses, als aller Zeitlichkeit entrückt, sei frei von aller Causalität in der Sinnenwelt. In dieser sei das Phänomen jenes intelligibeln Wollens gegeben, welches, als Erzeugung des ursprünglichen Guten, rein heisst. Aber das Phänomen legt zugleich einen Conflict zwischen Gesetz und Handlung dar, also fordert die intelligible That auch eine „ursprüngliche Verunreinigung“. Indessen ist nicht abzusehen,

---

*) Bd. II, S. 476. Welt als W. u. V. I, § 70.

worin der letzte Grund dieser liege. Es löse sich daher der ganze Begriff der transscendentalen Freiheit vollständig in das Dilemma auf: „welches auf der einen Seite durch absolutes Werden schreckt, das nicht besser ist, als absoluter Zufall; auf der andern Seite aber nur den (von Zeitbedingungen nicht afficirten) Unbegriff unendlich vieler in einander enthaltener intelligibler Thaten übrig lässt, die, gleich Schatten, noch darauf warten, durch die nimmer zu findende erste Selbstbestimmung realisirt zu werden.“ *)

Herbart macht sich selbst den Einwand, ob wohl diese Bemerkung verborgen bleiben konnte. Aber er behauptet: „Kant scheint sie wirklich nicht gesehen zu haben.“ Indessen wird doch wohl Kants Meinung nicht gewesen sein können, diese intelligible That dem absoluten Zufall zu überantworten; noch auch wird er diese Möglichkeit übersehen haben können; also blieben nur die unendlich vielen Schatten übrig, an die Der nicht gedacht haben soll, welcher aus dem unendlichen Regress der subalternen Anfänge auf den ersten schloss, in dem keine Handlung, sondern lediglich eine Wirkung entspringe.

Wie löst denn Herbart selbst dieses Dilemma? Kann er selbst denn durch einen metaphysischen Grund das sittliche Thun vor dem Zusammenfall mit dem blossen zufälligen Geschehen retten?

Hier tritt der Unterschied zwischen seinem ästhetischen Princip und einem metaphysischen Grunde in helles Licht. Den letztern giebt es auch für ihn nicht; nach dem Ursprung ist nicht zu fragen; in dem Herausgehen aus der Unbestimmtheit, in der Zufälligkeit des Hervortretens aus ihr, in dem Anderssein-Können, kurz, in der Freiheit ist das Sittliche nicht zu suchen; sondern in dem wirklichen, schon vorhandenen Wollen muss es gesucht, und in der Evidenz der Grundverhältnisse des mit unwillkürlichem Beifall behafteten Wollens kann es gefunden werden. So sei denn die transscendentale Freiheit aufzugeben, weil sie den Ursprung der sittlichen That erklären will, nach dem die Ethik gar nicht zu fragen habe.

Dreierlei ist mithin an Herbart's Einwürfen zu unterscheiden. Dass die so, wie er sie versteht, verstandene trans-

*) Ueber die Ursachen, welche das Einverständniss der ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren W. W. IX, S. 20, 24.

scendentale Freiheit den Ursprung des Sittlichen nicht erklärt, ist zugegeben; dass sie dagegen in diesem Sinne den Ursprung erklären wolle, und ferner, dass die Ethik in keinem Sinne nach dem Ursprung des Sittlichen zu forschen habe, das ist zu bestreiten. Und wenn der erste dieser letztern Punkte noch nicht hinlänglich aufgehellt sein sollte, so wird die folgende positive Darstellung des Sinnes der Freiheits-Maxime, indem sie zeigt, in welcher Bedeutung ein Ursprung Problem sei, die Zweifel vollständig heben, als ob Kant einen zeitlichen Anfang in dem absoluten Anfang, den die Freiheit bezeichnet, gedacht haben könnte.

Dieser Hinweisung auf einen ganz anderartigen, als einen zeitlichen Ursprung steht nun aber als ein schier unüberwindliches Hemmniss die literarische Thatsache entgegen: dass Kant das radicale Böse in der Menschennatur gelehrt habe. Also muss er doch wohl in der transscendentalen — und das wird wohl heissen sollen: dem Transscendenten zugehörigen? — Freiheit den zeitlichen Ursprung, so des Bösen wie des Guten gegründet haben!

An diesem wichtigen Punkte gilt es scharf ins Auge zu fassen, welche eingreifende Bedeutung es habe, dass wir die Deduction des Sittengesetzes von dem Pflichtbegriff absondern. Das Sittengesetz wird als ein analytischer Begriff entfaltet; die Pflicht entsteht unter dem Horizont des psychischen Menschen. Und unter diesem, und mit dem Pflichtbegriff verbunden, wird die Ansicht vom radicalen Bösen sich verständlich machen. An dieser Stelle aber genüge es, auf den Satz hinzuweisen, der gegen den Schluss der jene Ansicht entwickelnden Abhandlung steht: „Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch“ *).

Dieser Gedanke also kann, auf Grund dieses Einen Satzes schon, in dem Verfolg des Hinweises uns nicht irre machen, dass wir nicht in eine zeitliche Unzeitlichkeit den Ursprung, nicht in eine sinnliche Uebersinnlichkeit die Ursache des Sittlichen setzen dürfen: dass wir dasjenige Gesetz einer Causalität, welches die transscendentale Freiheit bezeichnet, überhaupt nicht als Ur-

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft W. W. Bd. X, S. 58.

sache denken dürfen, sondern als regulative Bestimmung verstehen, und den Inhalt der letztern suchen müssen.

Consequenter Weise wird man demnach auch sagen müssen, dass der intelligible Charakter gar nicht als Ursache, sondern lediglich als Idee, als regulative Maxime, das Gesetz der phaenomenalen Causalität sei. Wenn es also heisst, der empirische Charakter der Sinnesart sei in dem intelligibeln der Denkungsart gegründet, so kann dies nur heissen: er habe in dem letzteren diejenige Art von Gesetz, welche am Ende des causalen Regressus in dem Unbedingten der Idee liegt. Und wenn es früher sich herausgestellt hat, dass die Idee des Begriffs der Causalität die Zweckidee ist, so wird sich weiterhin zeigen, dass mit dieser in der That die Freiheitsidee verflochten ist, wie wir denn erkennen werden, dass in der ethischen Grundmaxime alle Strahlen des Unbedingten zusammengehen.

In diesem Zusammenhang begreift es sich auch, dass Kant wiederholentlich und nachdrücklich hervorhebt: die Freiheit solle nicht eine „Regel und Ordnung" bedeuten, die Handlungen „ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen" *). Das ist, im Unterschiede von der speculativen, die viel geschmähte „praktische Absicht". Dieser Unterschied aber besagt nichts Anderes, als die Ablehnung jener vermeintlichen theoretischen Erklärung des zeitlich-causalen Ursprungs, und die Betonung der ausschliesslichen Rücksicht auf die praktische Vernunft, auf den Willen. Dass diese, dass der Wille, mit dem Erkennen Collisionen hat, dass beide von einander scheinbar unabsonderliche Fragepunkte bieten, versteht sich aus dem Beisammen jener psychischen Functionen; aber jetzt soll, für die Abstractionen der ethischen Disciplin, nur auf die Vernunft in praktischer Absicht reflectirt werden, nur auf den Willen: mithin kann, was von diesem, und für diesen als Ursprung angegeben wird, nicht im schlechthin theoretischen Sinne, als Ursache gemeint sein; sondern muss in derjenigen Erweiterung allein aufgefasst werden, welche den Unterschied von Kategorie und Idee, von Gesetz und Maxime, von constitutiver Bedin-

---

*) Kritik der reinen Vernunft S. 381.

gung und aus dem Unbedingten entspringendem Regulativ herbeiführt.

Die Freiheit wird in diesem Sinne auch als „unbegreiflich" bezeichnet; wie denn freilich auch die Möglichkeit aller Causalität, das will sagen, wie es zugehe, wie der Billardkugel dabei zu Muthe sei, wenn sie stösst und wenn sie gestossen wird, als unbegreiflich erklärt wird. Wie für die phaenomenale Causalität die Begreiflichkeit lediglich in dem synthetischen Grundsatz liegt, so kann auch die Freiheit nur als regulative Maxime ihr Mass von Begreiflichkeit erlangen. „Was aber das Uebersinnliche (das subjective Princip der Moral in uns, das in der unbegreiflichen Eigenschaft der Freiheit verschlossen liegt), z. B. die reine Religionsgesinnung, betrifft, von dieser sehen wir ausser ihrem Gesetze (welches aber auch schon genug ist) nichts, das Verhältniss der Ursache und Wirkung im Menschen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit des Menschen, als ihnen imputabel, nicht erklären, eben darum, weil es freie Handlungen sind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssen *). So ist also die Freiheit gerade deshalb kein Erklärungsgrund, weil die empirischen Erklärungsgründe nicht verfälscht und nicht verkürzt werden sollen. Die Maxime der Freiheit soll das Gesetz der Causalität nicht beeinträchtigen. Der intelligible Charakter ist nicht, als Ursache, das Gesetz des empirischen; sondern vor Allem darin Gesetz: dass er jenem Gesetze den Spielraum nicht zu verengen, die Weisung enthalte. Und mit diesem negativen Inhalte wird sich verbunden, innerlich mit demselben zusammenhängend zeigen der positive Sinn der Freiheits-Maxime.

Der *homo noumenon* und der *homo phaenomenon* sind als *specie diversi*, „aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten — denn über das Causalverhältniss des Intelligibeln zum Sensibeln giebt es keine Theorie" **). Mithin ist die transscendentale Freiheit gar nicht aufgestellt als Erklärungsgrund des theoretischen Causalverhältnisses. Diejenige

*) Religion innerhalb der Grenzen Bd. X, S. 205.

**) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre Bd. IX, S. 295.

Causalität, deren Gesetz die Freiheit besagt, kann daher, da diese nur in praktischer Rücksicht angenommen wird, gar nicht die theoretische Analogie der Erfahrung sein: eine andere, jener praktischen Rücksicht entsprechende, Verhältnissbestimmung muss es sein, deren Gesetzmässigkeit die regulative Maxime der transscendentalen Freiheit bezeichnet.

Noch immer aber soll diese Verhältnissbestimmung nicht genannt werden; denn zuvor scheint es nicht überflüssig, noch einmal die Reihe der Wendungen zu überblicken, in welche dieses „Wagstück" das kritische Denken zu verstricken scheint.

In welche Schwierigkeiten verwickelt nicht diese Annahme! Indem man eingesteht, dass man „nur die Idee der Freiheit" *), und zwar nur für die Möglichkeit des Sittengesetzes „annimmt", stellt man damit unversehens das analytische Sittengesetz als eine Art von „Factum der Vernunft" hin, während es doch nur „gleichsam" ein solches bedeuten kann, und während doch nur die „Erklärung", nicht die „Feststellung" desselben die Freiheit leisten kann. Mit anderen Worten: die formale Autonomie kann nicht gedacht werden ohne Freiheit; in der Reihe der causalen Naturbedingungen giebt es keine Autonomie des Willens. Eine Privatmaxime, welche sich als ein allgemeines Gesetz fühlt und ankündigt, muss aus dem Vermögen entspringen, eine Handlung ohne Stimulation von etwas Anderem, als dem ihr sympathischen, ihr homophonen allgemeinen Gesetze zu vollbringen, „von selbst anzufangen". Das ist die positive Bestimmung, welche die Prolegomena von der Freiheit mit dem Hinzufügen geben: „Hieraus wird der Leser ersehen, dass, da ich Freiheit als das Vermögen, eine Handlung von selbst anzufangen, erklärte, ich genau den Punkt traf, der das Problem der Metaphysik ist" **). Durch ein solches von selbst anfangen, ist freilich die Autonomie bedingt, als welche sich die reine Form des Wollens darthut. Wo das Sittengesetz als Autonomie gedacht wird, da ist Freiheit mitgedacht. „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie" ***). Daher ist auch in der Kritik der praktischen Vernunft diese Zusammengehörigkeit in zwei Aufgaben,

---

*) Kritik der reinen Vernunft S. 385; Bd. VIII, S. 80, 164.
**) Bd. III, S. 116.
***) Ib. S. 83.

welche zwischen den dritten und den vierten Lehrsatz gestellt, und in welchen dieselben Begriffe als Voraussetzung und Folgerung wechselweise gebraucht sind, ausgesprochen. Und sehr bezeichnend stellt die „Aufgabe II“ die Forderung: „Vorausgesetzt, dass ein Wille frei sei, das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist“. Das einzige Gesetz der Freiheit ist „die gesetzgebende Form, soferne sie in der Maxime enthalten ist“ *). Das hat also seine Richtigkeit, jene beiden Begriffe sind analytisch auf einander gewiesen. Das Sittengesetz will jedoch, obzwar in modificirter Bedeutung, synthetisch gelten: ist es ein Factum, wenn auch nur ein solches, wie die Idee, die Maxime es braucht?

Nur in dem letztern eingeschränkten Sinne ist das Sittengesetz ein Factum der Vernunft. Nicht als verbürgte Thatsache des Bewusstseins, sondern lediglich als Ausgangspunkt der ethischen Zergliederung dient uns diese auf ein Princip zurückzuführende Beobachtungs-Annahme. In ähnlicher Weise beruft sich die Kritik der reinen Vernunft auf die Thatsache der apriorischen Geltung gewisser theoretischer Sätze „im gemeinen Verstandesgebrauch“. Diese Thatsache hat für die Deduction sicherlich einen andern Sinn als das Factum der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft. Unter solchem stilistischen Vorbehalt steht das moralische Factum. Nehmen wir an, das Bewusstsein dieses Factums sei untrüglich, wie es als Bewusstsein „unleugbar“ ist, was liegt in diesem *a priori?*

Nachdem Kant das „Factum“ des Sittengesetzes an mehreren Stellen**) genannt hat, obzwar als ein „unerklärliches“***), macht er noch ausserdem eine Einschränkung, welche von um so grösserer Wichtigkeit ist, als er sie nicht wieder fallen gelassen hat: „Gleichsam ein Factum“ nennt er an einer spätern Stelle das Sittengesetz; und dieser Ausdruck wiederholt sich fortan bei allen späteren Erwähnungen dieses Gedankens. †)

---

*) Ib. S. 138 f.; vgl. Grundlegung ib. S. 79.

**) VIII, S. 142, 143, 156, 157.

***) Ib. S. 157.

†) Ib. S. 163, 173: „Man musste ihn zunächst der Reinheit seines Ursprungs nach, selbst im Urtheil dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, ... gleichsam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit ... vorhergeht.“ Ferner S. 237. Auf Grund einer berechtigten, weil

Wenn nun aber dies der Gang ist, den wir für den Erweis der Freiheit nehmen müssen, so kann man sich nicht eindringlich genug vergegenwärtigen, dass die Freiheit, welche man zum Behufe einer Sache annimmt, die doch nur Idee ist, selbst auch nur als Idee angenommen werden kann. Wäre die Freiheit das Factum eines synthetischen Gesetzes, so wäre damit, dass sie in dem Begriffe des Sittengesetzes analytisch enthalten ist, dem letztern zu einer Art von Realität verholfen. Nun aber ist sie nur eine Idee, die nur als regulative Maxime transscendentalen Charakter erwerben kann. Mithin ist sie auch für ihren synthetischen Gebrauch auf dasjenige Begriffsgebiet hingewiesen, mit dem sie analytisch verflochten ist. Damit ist nichts Verdächtigeres gesagt, als dass sie der Gefahr ausgesetzt scheint, ontologisch zu versanden.

Und das ist noch das Mindeste, was gesagt werden muss. Man kann die Schwierigkeit auch dahin ausdrücken, dass die Freiheit als Hintergedanke des Sittengesetzes sich entlarve. Indem Kant in dem oben angeführten Satze „beides Autonomie" nennt, fährt er fort: „mithin Wechselbegriffe." Wir setzen also die Freiheit schon voraus, indem wir die Autonomie, das formale Sittengesetz denken. Indessen erregt solcher Gebrauch von „Wechselbegriffen" zur gegenseitigen Begründung den Verdacht der Verwechselung. „Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist" *).

Diesem Bedenken begegnet nun der problematische Begriff des Noumenon. Indem wir die Freiheit annehmen, nehmen wir nicht sowohl für dieselbe, als vielmehr als dieselbe das Noumenon an. Man darf daher nicht sagen, wir nähmen die Freiheit an für das Sittengesetz, und dieses für jene. Denn sobald wir die Freiheit annehmen, denken wir mit dem Inhalte auch das Subject derselben als Noumenon; dieses aber bedarf der Stütze nicht, welche das Factum geben könnte. Das Noumenon darf nicht als Eins gedacht werden mit jenem Sinnenwesen, an dem wir ein solches Factum, den Sinnesreizen nicht unbedingt

---

genau bestimmten, Erweiterung des Begriffs der Thatsache wird die Freiheit als solche bezeichnet, in Beziehung nämlich auf eine „blos mögliche Erfahrung". Bd. IV, S. 375. 382.

*) VIII, S. 83.

preisgegeben zu sein, beobachtet zu haben glauben. Indem wir, die Freiheit als noumenale Idee denken, setzen wir damit die Möglichkeit des Sittengesetzes an die Grenzen der Erfahrung. Und der Cirkel ist vermieden.

Indem wir in dieser Fassung des Noumenon der Freiheit, und nicht der Freiheit des Noumenon, den Cirkel gehoben haben, haben wir zugleich einen andern, von Anfang an erhobenen und niemals zum Schweigen gebrachten Einwand beschwichtigt. Man kann jetzt nicht mehr sagen: Was hilft es, dass das freie Wesen als ein solches angenommen wird, „das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann“ *), wenn doch diese Idee auf den sinnlichen Menschen nicht übertragbar ist? Man darf nicht mehr sagen: was hilft es, die Freiheit für das Noumenon zu retten, von dem doch nichts Positives ausgesagt werden kann?

Diese alten, von Garve, wie von Schleiermacher und von Herbart erhobenen Klagen erledigen sich durch die einzige Unterscheidung: nicht für das Noumenon, sondern als ein Noumenon wird die Freiheit angenommen. Damit ist aber gesagt, als Idee, als Maxime, werde sie angenommen, um die Ethik zu reguliren. Wenn nun anders die Ethik für Menschen gelten, wenn sie weiterhin, wo die Rücksicht auf vermeintliche anthropologische Erfahrungen in der Herstellung eines systematischen Zusammenhangs der ethischen Erkenntnisse uns nicht mehr stören kann, auf Menschen anwendbar gemacht werden soll, so gilt das Noumenon der Freiheit, als regulative Maxime, auch für den Menschen, als moralisches Wesen.

Wenn jetzt nun Etwas noch fraglich sein kann, so ist es dieses: Widerstreitet nicht aber trotz alledem jene ihrem Inhalte nach zu suchende noumenale Maxime dem phaenomenalen Gesetz? Widerstreitet nicht das intelligible Gesetz der Freiheit dem empirischen Charakter der Causalität? Wir werden, nach der Schlichtung der Autonomie, geneigt sein, hierauf zu antworten: Es kommt Alles darauf an, welches Geistes die Maxime sich erweisen wird! Man könnte jedoch von vornherein fragen, ob überhaupt das Ausdenken einer solchen Maxime nicht schon vom Uebel sei. Man könnte meinen, das Abweichen von dem ausnahmlosen Causalgesetze verwirre allen Erfahrungsgebrauch

*) Ib. S. 80.

so unvermeidlich, dass keine Maxime neben jenem Grundgesetz gesucht werden dürfe. Wie sehr man auch die Autonomie für das Sittengesetz, und für diese die Freiheit brauche; wenn doch die Freiheit das Grundgesetz der Causalität beeinträchtigt, so sei es besser, auf ein formales Sittengesetz, auf eine apriorische Ethik zu verzichten, als mit derselben alles Wissen der Erfahrung zu bedrohen.

In diese klare Alternative haben wir nunmehr das Misstrauen gegen einen möglichen regulativen Gebrauch der Freiheitsmaxime zurückgedrängt. Es beruht auf der Meinung, dass man als ein Spiel des Witzes, oder als ein in altem Aberglauben wurzelndes Problema das formale Sittengesetz mit seinem ganzen analytischen Inhalte ausklügelte: als ob nicht vielmehr das Erfahrungs-Wissen selber an seinen Grenzen die constitutiven Begriffe zu problematischen Ideen auswachsen liesse; als ob nicht in der nothwendigen und homogenen Begrenzung der Erfahrung die Gesetze zu Maximen, unter der Forderung, unter der Aufgabe des Unbedingten sich erweiterten!

Nicht von unserem wissenschaftlichen Belieben hängt es ab, als ein *bonum vacans* *), die Ethik zu bearbeiten; sondern die Erfahrung selbst begrenzt sich in der Sittenlehre. Der Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit fordert Deckung. Wer solche in der statistischen Causalität gegeben sieht, sieht den Abgrund nicht. Die intelligible Zufälligkeit steigt am Rande der äussersten Causalität unaufhaltsam empor. Der problematische Grenzbegriff der Freiheit kommt nicht von Ohngefähr; die Erfahrung selbst fordert die Maxime, in deren regulativer Verhältnissbestimmung jene Zufälligkeit bedingt wird.

Es würde nun aber eine Verrückung des Schwerpunktes sein, wenn man diesen Gedanken dahin abschwächen würde, dass man dächte: in der Vermeidung, in der Aufhebung der intelligibeln Zufälligkeit sei im Grunde doch nur die Verantwortlichkeit gerettet. Die sittliche That trete nun nicht aus der Unbestimmtheit des Zufalles hervor, sondern werde getrieben von einer Causalität, deren Gesetz die Freiheit ausdrücke. Und so sei die Freiheit, wenn überhaupt Maxime, ein Regulativ für die Zurechnung, dem sich, als ihrem Gesetze, keine That entziehen könne.

---

*) VIII, S. 91.

In solcher Indifferenz könnte Freiheit und Verantwortlichkeit zumal Derjenige vermuthen, welcher mit Schleiermacher*) den Geist der Kantischen Ethik für „mehr juridisch als ethisch" hält, und daraus auch mit demselben Kritiker die Strafwürdigkeit erklärt, die Kant, „ganz ohne Zusammenhang", oder, wie Schopenhauer meint, aus dem mosaischen Dekalog in das Sittengesetz, als dessen wichtigsten Bestandtheil, hineininterpretirt habe.

Allerdings ist die Zurechnung unveräusserlich! Allerdings ist die Strafwürdigkeit unerlässlich. Aber den Kern des Freiheitsgedankens bilden dennoch jene wichtigen moralischen Kennzeichen des autonomen Sittengesetzes mit Nichten.

Was nämlich die juridische Zurechnung betrifft, so hat Kant nicht verschwiegen, was die forensische Medicin, was die psychiatrische Erfahrung unserer Tage ins Gewissen ruft: „die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit *(merito fortunae)* zuzuschreiben sei, kann Niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten"**). Die Gerechtigkeit der irdischen Tribunale soll, wie man sieht, durch die transscendentale Freiheit nicht gerettet werden; und ebensowenig der Spruch Bärbelchens über Lieschen Sanction erhalten. Die Freiheit bezeichnet das intelligible Gesetz, den intelligibeln Charakter.

Was kann denn aber die moralische, die noumenale Verantwortlichkeit Anderes bedeuten, wenn nicht etwa gar eine transscendente Zurechnung, eine Verantwortlichkeit im Jenseits der Noumena?

Diese ungeduldige, und daher ungerecht parodirende Frage müssen wir vorerst zur Ruhe verweisen: die regulative Maxime wird auch die Art der Verantwortlichkeit aufklären.

---

*) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 63, 131; vergl. dagegen Herbart, Metaphysik I, § 123, Zusatz W. W. III, S. 372 ff.

**) Kritik der reinen Vernunft S. 381 (in einer Anmerkung).

Die Zurechnung wird freilich auf die Freiheit gegründet; aber nicht etwa derentwegen diese erdacht. Wenn es manchmal den Anschein hat, als ob Kant die Freiheit aus der Verantwortlichkeit ableitete, so soll vielmehr an solchen Stellen nur der „Rechtsanspruch, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens“*) aus dem Bewusstsein nicht deducirt, sondern zur populären Bestätigung in demselben aufgezeigt werden, dass die gemeine Menschenvernunft selbst „sich eines Willens anmasst, der nichts auf seine Rechnung kommen lässt, was blos zu seinen Begierden und Neigungen gehört.“ An solchen Stellen erfolgt die Berufung auf die Verantwortlichkeit, wie auf das „Factum“ des Sittengesetzes. Die Begründung dieses wie jenes psychologischen „Factums“ hat die Freiheits-Maxime in einem tiefern Zusammenhange mit zu leisten.

Dieser tiefere Zusammenhang nun besteht in nichts Anderem, als in derjenigen systematischen Verbindung, welche wir als die Gemeinschaft moralischer Wesen, als ein Reich der Zwecke an sich analytisch kennen gelernt haben. Damit er aber in seiner reinen Klarheit deutlich werde, damit sowohl der Schein aller Mystik von ihm sich zerstreue, wie nicht minder der Verdacht, dass er den Context der Erfahrung durchbreche, dazu allein dient die Unterscheidung zwischen der theoretischen, der speculativen und der praktischen Vernunft, oder besser, zwischen einer und derselben Vernunft**), aber einerseits in theoretischer, andererseits in praktischer Absicht.

Indessen dürfte es möglich sein, diese Unterscheidung in ihrem eigenen Sinne klarer und schärfer noch auszudrücken, als Kant selbst gethan hat.

Wir haben schon mehrfach hervorgehoben, dass der Ausdruck, die Freiheit sei das Gesetz „einer besondern Art von Causalität“***) dahin erläutert werden könne: dass dasjenige Gesetz, welches die Freiheit besagt, gar nicht als Ursache zu denken sei. Ist ja doch die Freiheit eine Idee, die Idee aber eine Maxime; mithin wird nicht die Analogie der Causalität durch das Gesetz der Freiheit bezeichnet werden; sondern diejenige Verhältnissbestimmung, welche in der regulativen Anordnung einer Maxime formulirt ist.

---

*) VIII, S. 92.

**) Ib. S. 260.

***) Ib. S. 96; besonders aber wichtig ist die Auseinandersetzung S. 165 f.

Dieser Gedanke bedarf bestimmterer Ausführung. Achtet man nämlich genau auf die beiden Forderungen, denen die Idee der Freiheit zu entsprechen hat, einmal, der praktischen Absicht, sodann nicht als Ursache verwerthbar zu sein, so scheidet sich damit überhaupt die Freiheits-Maxime von der causalen Verhältnissbestimmung. Die Maxime kann keine Analogie sein; die praktische Idee soll auch gar keine Analogie der Erfahrung bedeuten. Sie würde der Absicht, welcher sie zu dienen hat, als constitutive Bestimmung gar nichts nützen; als Regulativ aber kann keine Art von Causalität dienen, welche stets nur die Succession als eine nothwendige bestimmt. Also handelt es sich bei der Freiheit, in ihrer positiven Bedeutung, gar nicht um Causalität. Die Wirkungsweise der Freiheit ist nicht nach der Analogie der Causalität zu bestimmen. So soll sie denn auch als solche nicht beschrieben werden.

Es entsteht nunmehr die Frage: Was für eine Art von Verhältniss kann das Maximen-Gesetz der Freiheit bestimmen? Und hiernach ist weiter zu fragen: was für eine Art von Verhältniss kann das Maximen-Gesetz der Freiheit zu bestimmen die Aufgabe haben?

Beantwortet sich nun die letztere Frage dahin: dass der Aufgabe nach die gesuchte Verhältnissbestimmung nur eine praktische, auf die Ethik bezogene, sein könne, so modificirt sich damit die erstere Frage dahin: Welches ist das Verhältniss, welches die praktische Maxime der Freiheit zu bestimmen die Aufgabe hat?

Es liegt nunmehr auf der flachen Hand, dass die Analogie der Causalität ein der Aufgabe der Freiheit völlig entlegener Begriff ist. Im praktischen Vernunftgebrauch giebt es keine Function, in welcher sich die Causalität als synthetische Einheit erwiese, keine Synthesis, deren Einheit in der Bestimmung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung sich vollzöge.

Der praktische Vernunftgebrauch, die praktische Vernunft, das ist der Wille; und dieser ist nach dem Gebiete psychischer Erscheinungen, das er als Gattungsbegriff vertritt, unterschieden von dem Verstande. Dieser ist das „Vermögen der Kategorien“. Und unter diesen ragt die der Causalität an Deutlichkeit und Bedeutung hervor; wesshalb der Verstand der „Urheber der Erfahrung“ genannt wird. Der Wille dagegen kann es nur metaphorisch mit Kategorien zu thun haben; die Gegenstände,

die er vorstellt, stellt er als hervorzubringende vor, „so dass man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte“ *).

Welchen anderen Bestimmungen die Gegenstände sonst unterliegen mögen, ist Sache derjenigen Abstraction, welche Verstand heisst. Nur weil das Wollen, in Bezug auf seinen Inhalt, zugleich eine theoretische Vorstellung ist, bringen wir, sofern wir den Gegenstand, als einen hervorzubringenden vorstellen, den der Willensvorstellung disparaten Begriff der Causalität mit derselben in einen scheinbaren Zusammenhang. In Wahrheit aber übersetzt das Urtheil erst eine andere, wenn man so sagen darf, synthetische Einheit, indem es die Causalität auf das Wollen bezieht.

Das Ding, der Zustand oder die Handlung, welche als hervorzubringender Gegenstand vorgestellt, welche gewollt werden, werden damit gar nicht als Wirkung derjenigen ursächlichen Handlung gedacht, welche zum Hervorbringen der erstern vollzogen wird: anstatt der Ursache und Wirkung dient dem praktischen Vernunftgebrauch das Begriffspaar: Mittel und Zweck.

Fasst man nun diesen Gedanken zum ersten Male ins Auge, so kann sogleich die Meinung entstehen, die teleologische Verbindungsweise sei überhaupt nicht als theoretische Relation anzusehen; sie gehöre nicht nur anfänglich, sondern ausschliesslich der Willensvorstellung an, während die theoretische Verhältnissbestimmung ganz allein in der mechanischen Causalität gegeben sei.

In diesem Sinne ist diese Unterscheidung nicht gemeint. Der Streit der mechanischen und der teleologischen Naturerklärung soll nicht etwa dahin geschlichtet werden, dass jene allein für das Naturerkennen, diese aber ausschliesslich für die ethischen Probleme in Kraft bliebe. Wir haben von der regulativen Bedeutung der teleologischen Idee auch für das Naturerkennen Einsicht genommen; und es hat sich ergeben, dass jener Gegensatz aufgehoben ist in dem durchgreifenden Unterschied von Kategorie und Idee: die Idee der Causalität ist der Zweck.

Aber die regulative Verwerthbarkeit des Zwecks als Erweiterung der Kategorie ist vor Kant ein unmöglicher Gedanke:

---

*) VIII, S. 173.

das οὗ ἕνεκα selbst ist bei Aristoteles das ὅθεν ἡ κίνησις; und die praestabilirte Harmonie ist feiner, aber in dieser Verbindung des Aristoteles mit dem Demokrit nicht zutreffender, als der Erstere selbst in diesem seinem Hauptgedanken gewesen war. Im vorkritischen Zweckbegriff ist überall die Ursache latent; daher der Kampf des Spinozismus und des Naturalismus aller Art gegen die Zweck-Ursache zu Gunsten des *nexus effectivus*. Die Teleologie dachte den Zweck selbst als schaffendes Wesen. Der kritische Zweck, die Zweckidee dagegen tritt da erst ein, wo es mit den Ursachen zu Ende geht, mit denen es doch aber nicht zu Ende gehen soll. Der Zweck ist das Surrogat der Ursache.

Zugleich aber, und des gleichen Ursprungs, erhebt sich die Zweckmaxime für die Beziehung zum Uebersinnlichen, die aus dem Sinnlichen heraus entsteht, für das Naturerkennen selbst sich geltend macht. So wie die Ursache den Gedanken abschneidet, dass die Welt vom Ohngefähr herkäme, so tröstet die Zweckidee den Blick in die Zukunft, in die *consequentia*, für die sich der causale Regress nicht interessirt, wenngleich dieser vorwärts liegend gedachte Zweck sofort wieder rückwärts zur Ursache gemacht wird.

Es hat seine volle Richtigkeit, dass aus der populärsten Betrachtung der Dinge der Zweckgedanke entsteht; aber es ist erstlich nicht minder richtig, dass auch die Ursache keinen vornehmeren Ursprung hat; und ferner, dass er, in ähnlich durchgreifender Geltung wie dieser, zum Grundmotiv alles ethischen Erkennens wird. Die analytische Entfaltung des Sittengesetzes hat dargethan, dass der kategorische Imperativ, unter dem „Princip der Menschheit“ formulirt, den Zweckgedanken involvirte. Mit diesem aber verband sich in dem Princip der Autonomie die Idee der Freiheit, und somit sind Freiheit und Zweck in dem analytischen Begriffe des Sittengesetzes geeinigt.

Wenn nun das Noumenon der Freiheit nur in praktischer Absicht, nur für die Exposition des Sittengesetzes angenommen wird, so wird in der That einem solchen der Begriff der Causalität disparat, die Idee des Zweckes dagegen angehörig. Der freie Wille ist daher nicht der Wille, der niemals blosse Wirkung, sondern immer zugleich Ursache wäre; denn diese Verhältnissbestimmung hat in der Ethik gar keinen Boden. Sie würde etwa den menschlichen Willen in der Anthropologie

berühren. Wenn nun die Freiheit erklärt wird als die Fähigkeit, „eine Handlung von selbst anzufangen“, so kann sich dieses spontane Anfangen nicht beziehen auf den causalen Nexus, wie auf keine Zeitbestimmung das Noumenon Beziehung hat; sondern lediglich auf die Verbindung, auf die Anordnung nach Mittel und Zweck.

Der freie Wille sei „das Vermögen, eine Handlung von selbst anzufangen“, kann demnach nur heissen: der autonome Wille, oder das moralische Wesen sei niemals blos Mittel, sondern immer zugleich Zweck.

Der Wille, welcher eine Handlung, im ethischen Sinne, von selbst anfängt, ist immer zugleich Zweck dieser Handlung, niemals blos Mittel derselben, was und wie viel er auch mit der Handlung erreichen mag. Diese vor dem theoretischen Auge unausbleiblichen Folgen haben ihn nicht bestimmt. Er hat seinen Beweggrund, theoretisch geredet, in sich selbst, in der Gesetzesform, in welcher er von Statten geht. Sein Zweck ist nicht ein äusserer Gegenstand, auf den er hinzielte, dem er als Mittel diente. Der reine Wille, das ist der autonome Wille, das ist der freie Wille, ist niemals blos Mittel, immer zugleich Zweck. Er ist Endzweck.

Das Noumenon der Freiheit bedeutet demnach den ethischen Grundsatz: Das moralische Wesen, die autonome Natur ist Zweck an sich, ist Endzweck.

Diesen Inhalt der Freiheitsidee sprechen die sämmtlichen Darlegungen Kants mit Klarheit aus. Nur der Eine Satz fehlt: Ich meine unter Freiheit nicht die Unabhängigkeit von dem Causalgesetz, sondern die Unabhängigkeit vom Mittel-Mechanismus, von der Zweck-Anordnung.

Warum aber mochte Kant wohl Anstand nehmen, jenen klaren Satz, den er positiv, und in der durchgeführten Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft-Absicht, wie nicht minder in der ausdrücklichen und wiederholten Einschränkung dieser „besonderen Art von Causalität“ auf den lediglich praktischen Gebrauch *) auch negativ gedacht hat, einfach auszusprechen?

---

*) VIII, S. 168; 174; vgl. ib. S. 92 „ein Verhältniss zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art“; und IV. S. 37 „obzwar das Wort Ursache, von dem Uebersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet . . . . die Wirkung nach dem Freiheitsbegriff ist der Endzweck.“

Diese Frage wollen wir erst später beantworten, wenn sich zeigen lassen wird, dass der Endzweck in eminenter Weise der Freiheitsidee gerecht bleibt. Vorerst genüge es, darauf hinzuweisen, dass doch in dem Noumenon der Freiheit zugleich auch die Unabhängigkeit vom Causalgesetze ausgesprochen ist, und bleiben muss. Die Erscheinung des reinen Willens ist, als Sinnenwesen, Wirkung und Ursache; das Noumenon des reinen Willens aber — da doch der Wille ein Subject fordert, der reine Wille also ein reines — ist nicht Wirkung; also unabhängig vom Causalgesetz. Der Unterschied unserer von der bisherigen Fassung besteht aber darin, dass wir nicht sagen: er ist nicht Wirkung, sondern nur Ursache; dagegen aber sagen: er ist nicht Wirkung, und nicht Mittel, was im ethischen Betrachte den Werth der Wirkung hat, sondern Zweck an sich, Endzweck.

Dieser Gedanke, dem wir bereits in der Entwickelung des Sittengesetzes nach der „Grundlegung" begegnet waren, ist nunmehr als Grundsatz der Ethik zu erweisen, so dass vornehmlich als Ausdruck dieses Gedankens die Freiheitsidee zum Grundbegriff derselben wird.

Zur Orientirung über dieses Verhältniss der Zweckidee zur Freiheitsidee, als identischer Begründungsbegriffe der Ethik, mögen die beiden folgenden Fragen dienen.

Erstens. Fordert die Möglichkeit einer Ethik die Annahme des Subjects des reinen, des freien Wollens als eines Endzwecks?

Zweitens. Fordert die Annahme des Endzwecks die Annahme des Noumenon?

Für die erste Frage ist mit terminologischer Genauigkeit im zweiten Kapitel dieses Theils auseinander gesetzt worden, dass ein reines Wollen Grundbedingung der Ethik sei, und was es als solches bedeute. Die Form des allgemeingesetzgebenden Wollens ist die Autonomie des Willens. Die Autonomie aber kann, wenn das Schema des praktischen Mechanismus an sie gehalten wird, nicht als Mittelwirkung gedacht werden, wenn anders der Imperativ kategorisch, nicht hypothetisch gilt. Wenn die Form des Wollens allein bestimmt, so kann sie nicht den Gegenstand, den Zweck in sich enthalten, noch über sich.

Der apriorische Bestimmungsgrund, in nichts Anderem bestehend, als in der blossen Form der allgemeinen Gesetzgebung,

muss auf der Scala des praktischen Vernunftgebrauchs obenan stehen. Dieser Bestimmungsgrund, — den reichen Inhalt dieser blossen Form haben wir erkannt — muss als der höchste und letzte Zweck des gesammten sittlichen Wollens gelten. Der kategorische Imperativ, die Gemeinschaft moralischer Wesen ist schlechterdings als Endzweck zu denken.

Diese Betrachtung ist in der Sprache des Systems wohl gefügt. Aber von aussen her kann man nicht minder in das Verständniss dieses Grundgedankens gelangen. Was alle tieferen Denker gefragt haben*), seit Sokrates das Wunder des innern Richters gepredigt, seit Plato zwar ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, aber dennoch zum μέγιστον μάθημα die Idee des Guten erhoben hat, das hat Kant in der schlichten Frage ausgesprochen: „Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen . . .? Ich will einräumen, dass mich hierzu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen, und einsehn, wie das zugeht“ **).

An dieser Frage ist zweierlei zu unterscheiden. Die Frage, wie das zugehe, ist theoretisch, und verlangt daher nach einer Ursache. Darauf wäre also nur zu antworten: die Möglichkeit einer Ethik ist die Ursache. Und wer sodann für diese die Ursache haben wollte, der wäre auf den problematischen Grenzbegriff der Freiheit zurückzuverweisen.

Wer aber in anderem Sinne, nämlich als einen Realgrund, die Ursache jener Form des Wollens, jener Gemeinschaft moralischer Wesen wissen wollte, der würde nach der materialen Möglichkeit der Ursache fragen; diese Frage aber ist nach der Erfahrungslehre abgeschnitten. Wären A und B Dinge an sich, so hätte Hume Recht, dass wir ihre causale Connexion nicht begreifen. Wir begreifen sie nur, indem wir das Wunder einschränken auf die Gesetzmässigkeit der durch unsere Causalbegriffe erzeugten Verbindung von A und B als Erscheinungen.

Ebensowenig nun darf bei derjenigen Art von Causalität, die wir Freiheit nennen, nach ihrer materialen Möglichkeit ge-

*) Ein sonderbares Missverständniss dieser Frage, wie sie bei Kant sich äussert, und ein totales Ignoriren dieser Kernfrage überhaupt charakterisirt Herbart (vgl. dessen W. W. Bd. VIII, S. 259.

**) VIII, S. 82.

fragt werden. „Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei“*). Erklärung ist nur da möglich, wo Naturgesetze, Gesetze für Gegenstände der Erfahrung gefunden werden können. Die Freiheit ist in keiner Erfahrung gegeben; obzwar das Bewusstsein praktischer Freiheit hin und wieder in die Erscheinung tritt. Also ist „die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich“**). „Wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren“***). Genau dasselbe sagt die Kritik der reinen Vernunft über die Fragen: warum wir die räumliche Anschauung haben, oder wesshalb wir in den bestimmten Kategorien denken? Darauf sei es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden. Richtiger ist zu sagen: die transscendentale Methode verstattet nicht, darauf fürder eine Antwort zu suchen.

Wenn nun aber in diesem Sinne nach der materialen Möglichkeit der Ursache des Sittengesetzes nicht gefragt werden darf, weil die Ursache nur innerhalb der Erfahrungen ein Bestimmungsbegriff ist, nicht an der Grenze der Erfahrung, welche Grenze für die Weltbegebenheiten des Wollens in dem Freiheitsnoumenon bezeichnet ist: so zeigt sich an der Modification auch dieser Frage der gleichsam stetige, sprunglose Uebergang der Kategorie der Causalität in deren systematische Einheit, die Zweckidee.

Nicht, wie ist Freiheit als Ursache möglich, wodurch? dürfen wir fragen; sondern: wozu, in welcher Einheit des gesammten Erkennens zeigt sie sich wirksam, in welchem Zwecke wird sie fruchtbar?

Diese Zweckbedeutung hat die Frage nach dem Interesse, welches bei unserer denkfreiwilligen Unterwerfung unter ein

*) VIII, S. 94.
**) Ib. S. 96.
***) Ib. S. 98.

Sittengesetz obwalten mag. Nicht, welche Ursache uns dazu treibe, wollen wir wissen; sondern, welchen Zweck wir dabei verfolgen, welchem Interesse wir, mit oder gegen Willen, dienen?

Sobald von Interesse geredet wird, ist nicht die Ursache in Frage, sondern der praktische Vernunftgebrauch, das Wollen mit seiner besondern Art von Causalität. Von einem Mittel gehts unaufhaltsam fort zum andern; denn wie im theoretischen Bedingen die Ursache sofort zur Wirkung wird, so wird in aller praktischen Vergleichung der Zweck alsbald zum Mittel herabgewürdigt. Da kann kein äusseres Gut, und nicht die Summe derselben, kein Oberhaupt selbst, als angebliche Ursache des Weltendaseins, als letzter, höchster Zweck sich behaupten. Das Spiel des Mechanismus der Mittel und Zwecke treibt rastlos weiter ins Endlose.

Nur vor dem Sittengesetze selbst erreicht dieser Progress ein Ende. Erklären kann man nicht, durch welche Ursache ich an demselben Interesse nehme; aber auch, zu welchem Zwecke ich mich demselben verbindlich fühle, darf nicht gefragt werden. Wer den Inhalt des Sittengesetzes begreift, wer die *Gemeinschaft autonomer, absoluter Zwecke* in voller Klarheit zu denken vermag, der wird dessen inne, dass das moralische Gesetz selbst *der einzige Endzweck* ist. Die *Autonomie*, die eigene allgemeine Gesetzgebung, ist *Autotelie*.

Wer auf die Frage geräth: Wie geht das zu, dass ein Sittengesetz waltet? der muss begreifen lernen, dass die Frage sinnlos wird, wenn *die* Antwort nicht in ihr latent ist: Ich bin am Ende mit allem praktischen Vergleichen, und habe mich in dieses Ende zu finden; habe die Bedeutung dieses Endes auszudenken. Seit *Platon* aber, der das μόγις ὀφθεῖσα von der Idee des Guten gesprochen, ist diese letzte Frage der Ethik zum Ersten Male wieder in ergreifender Energie von Kant gestellt worden. Das Sittengesetz kann man sich nicht anders zu Verstande bringen, als indem man einsieht, es sei so thöricht, als es sofort frevelhaft erscheint, es zum Mittel für irgend ein Anderes zu machen; *auch nicht für alle Naturgesetze der Welt sammt allen Doppelsternen.* Vor dem Gedanken einer Gemeinschaft autonomer Zwecke ist aller Witz zu Ende. Wer dieses Gedankens sich bemächtigen, sein Gemüth — im alten umfassenden Sinne des Wortes — davon erfüllen kann, der hat

begriffen, dass es ein Missbrauch des praktischen Schema wäre, dass es zur Schablone würde, wenn man nun noch fragen wollte: zu was Ende? Das Ende ist da. Das Sittengesetz ist das Endgesetz.

Die „Grundlegung" schliesst mit folgenden Worten: „Es ist also kein Tadel für unsere Deduction des obersten Princips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müsste, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muss) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann .... Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches Alles ist, was billigermaassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann."

Durch diese Lösung der ersten Frage ist nun auch die Beantwortung der zweiten vorbereitet. Da gemäss dem positiven Merkmal der praktischen Idee der Freiheit der Ausdruck „von selbst anfangen" bedeutet: als Endzweck anfangen, so fragen wir: Fordert die Annahme des Endzwecks die des Noumenon?

Endzweck ist „derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf".*) Ein solcher bedingungsloser Zweck hat innerhalb der Natur keine Statt. Können wir doch von einem Naturzweck überhaupt nur reden, sofern wir ein Ding seiner inneren Form nach beurtheilen. Das aber ist etwas ganz Anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Das Gras sei dem Vieh, dieses dem Menschen nöthig: warum ist es denn aber nöthig, dass Menschen existiren? „welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein möchte."**) Allem Zweck, auch dem objectiven, haftet die Relativität, nämlich die auf unsere reflectirende Urtheilskraft an; und nur in dieser Relativität kann er sich nützlich machen. Absolute Zwecke übersteigen das Naturerkennen.

Der Endzweck hat nur vor dem Glanze des Sittengesetzes

---

*) IV, S. 332.

**) Vgl. ib. S. 262 f.

Bestand. „Allein Endzweck ist blos ein Begriff unserer praktischen Vernunft, und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniss derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriff möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen."*) „Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet nur für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung abzuhangen." **) Freiheit bedeutet hiernach ausdrücklich Unabhängigkeit von irgend einem Zweck; und der Gegenstand, der sonst materiale Bedingung genannt wird, heisst hier Zweck. Die Freiheit also, die anderwärts selbst als formale Bedingung des Sittengesetzes bezeichnet wird, ist der alleinige Endzweck.

Damit ist die zweite Frage terminologisch beantwortet. Die Annahme des Endzwecks fordert die des Noumenon. Denn es giebt nur Einen Endzweck: das Sittengesetz. Dieses aber fordert den Grenzbegriff der Freiheit. Und das Noumenon der Freiheit ist, in seiner Tiefe verstanden, gar nichts Anderes, als das Noumenon der Zwecke. Denn das Noumenon der Causalität kann in der praktischen Reflexion nichts Anderes bedeuten, als dasjenige der Zwecke. Das Sittengesetz ist der Gedanke einer Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke, ist der Gedanke eines „Reichs der Zwecke". Und dieses Reich der Zwecke ist ein anderes, als das Reich der Dinge. Der Endzweck kann nur als Noumenon gedacht werden, ist nur eine Auslegung derjenigen Aufgabe, welche der Mechanismus der Mittel und Zwecke in den Dingen dieser Welt stellt; und will in der Auslegung, die er enthält, eine Lösung jener Aufgabe geben.

In der That enthält das moralische Gesetz, als Endzweck gedacht, die wahre Auflösung des Räthsels, das im Wohin und Wozu steckt. Wir sagten oben, die Frage: wie das zugehe, dass ein Sittengesetz waltet, werde sinnlos, wenn nicht das Bewusstsein, ich sei am Ende, in derselben latent wäre. Jetzt können wir weiter gehen, nachdem wir eingesehen, dass der Endzweck nicht von dieser Welt ist, und sagen, jene Frage

*) Ib. S. 357.
**) Ib. S. 352.

werde sinnlos, wenn nicht die Antwort in ihr latent sei: Dadurch erst, dass ein Sittengesetz waltet, geht alles Andere zu.

Es ist das die Frage von dem Primat, die durch Fichte eine vorzügliche Bedeutung erlangt hat, und desshalb wol eine besondere Erwägung fordern dürfte. Aber dies wenigstens kann hier schon betont werden, dass das Sittengesetz, als Endzweck gedacht, allen Phänomenen, sammt ihren Gesetzen, der ganzen Natur der Dinge zum intelligibeln Substrat, zum Noumenon wird. Das moralische Gesetz, in seinem ganzen reichen „Formalismus" gedacht, ist das Noumenon, in dem die Erscheinung aller Art begrenzt wird. Der Endzweck gehört noch in den Inhalt jenes Formalismus hinein, und zwar der Endzweck in dem Halt gebietenden Sinne des Endgesetzes.

Aber der Endzweck fordert nicht blos gleichsam im Object das Noumenon; er involvirt auch das transscendentale Er, das Subject des reinen Willens, als Noumenon. Das Sittengesetz hat ja nicht etwa das Pflichtgebot, sondern vielmehr den Gedanken einer eigenthümlichen Realität, der Gemeinschaft autonomer Wesen zu seinem vorzüglichen Inhalte. Als solche Gemeinschaft bezeichnend, ist das Sittengesetz Endzweck. Die Gemeinschaft besteht daher aus und in Wesen, welche, in dieser Gemeinschaft, Selbstzwecke sind. So wird der Endzweck auch subjectiv zum Noumenon. Der Mensch, als vernünftiges, als moralisches Wesen, wird als Endzweck zum Noumenon. Die Freiheit, die dem *homo noumenon* beigelegt war, wird ihm als Endzweck beigelegt. Der Endzweck, als welcher er im Sittengesetze des Reichs der Zwecke gedacht wird, macht ihn, den Menschen, zum Noumenon.

Daher gilt auch von dem Menschen, was von dem Sittengesetze gilt: dass von ihm, als einem moralischen Wesen, nicht weiter gefragt werden könne: „wozu *(quem in finem)* er existire? Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf" *). In sol-

*) Bd. IV, S. 333.

chem eminent regulativen Sinne ist „der Mensch der Schöpfung Endzweck". Der Mensch, das Geschöpf, und nicht der Schöpfer.

Das Oberhaupt im Reich der Zwecke kann den Grund und Werth des Sittengesetzes nicht bedingen, noch bezeichnen. Wenn es eine nach Absichten verfahrende Weltursache giebt, so muss auch diese einen Endzweck, und somit zum Endzweck seiner selbst den Menschen haben, den Menschen unter moralischen Gesetzen *). Das moralische Gesetz allein und ausschliesslich ist der Endzweck. Und das moralische Gesetz bedeutet eine Gemeinschaft autonomer, unter eigener allgemeiner Gesetzgebung stehender Wesen. Blos das Sinnenwesen macht ein Oberhaupt nöthig, unter dem, die sonst Selbstzwecke sind, Glieder scheinen. Der *homo noumenon* ist autonom, Selbstgeber des Moralgesetzes. Der *homo noumenon* ist, als solcher, Endzweck.

Wie der Mensch, wären seine Handlungen, als Erfahrungen, von einem Gotte abhängig, nichts anderes wäre, als eine „Marionette, oder ein Vaucanson'sches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke" **), so würde er auch, statt Endzweck zu sein, zum Mittel werden für die Ehre der Schöpfung, wenn das Oberhaupt, das wir Menschen dem Sittengesetze denken, den Endzweck desselben ausmachte. Und wie, wenn die Freiheit beschränkt wäre von einem Gotte, das Selbstbewusstsein den Menschen zu einem „denkenden Automaten" machen würde, „in welchem das Bewusstsein der Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, blosse Täuschung wäre", so auch wäre der Endzweck nur vorgeschoben, wenn er in dem Oberhaupte läge. Frei sein heisst Endzweck sein; mithin ist die Unabhängigkeit von einem bestimmenden Beweger identisch mit derjenigen von einem höher gelegenen Zweck. „Dass in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sei, d. i. niemals blos als Mittel von Jemandem (selbst nicht von Gott), ohne zugleich

*) Vgl. ib. S. 346.
**) Bd. VIII, S. 232.

hierbei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden .. folgt nunmehr von selbst" *).

In solchem Zusammenhange entsteht die Idee der Heiligkeit der Menschheit, „dass also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse." Und die Formel des kategorischen Imperativ lässt sich füglich als das „Princip der Menschheit" aussprechen. Das Sittengesetz der Gemeinschaft autonomer Wesen ist Endzweck, das will sagen, „das Subject des moralischen Gesetzes", die Menschheit ist Endzweck. Die Menschheit aber ist jene „oberste einschränkende Bedingung" **) der Individuen; die Menschheit ist der *homo noumenon*. Der autonome Endzweck ist an sich das Noumenon.

Unsere zweite Frage ist gelöst. Der Endzweck fordert so sehr das Noumenon, dass er mit demselben in eminentem Sinne identisch ist; denn er ist eine centrale Auslegung jener noumenalen Aufgabe, durch welche der intelligibeln Zufälligkeit begegnet wird. Alles, was da ist, empfängt in dem Sittengesetze, in dem Soll, als dem Endzweck, seine höchste, obzwar nur in der Bescheidung auf die praktische Realität giltige Bedingung. Und in diesem Soll wird nicht ein Gebot, nicht eine Verpflichtung zum Endzweck; sondern eine systematische Verbindung autonomer Wesen wird zum Reich der Zwecke.

So zeigt sich denn hier der andere tiefere Grund, auf den wir oben (S. 146) hinwiesen, als wir den paradoxen Ausdruck des vernünftigen Wesens, in scheinbarer Entgegensetzung zum Menschen, zu erklären suchten. Einen solchen Endzweck stellt nicht wohl der sinnliche Mensch dar; aber das Vernunftwesen kann ihn bezeichnen. Und doch ist dieses vernünftige Wesen nichts anderes als der *homo noumenon!*

Denn verstehen wir etwa unter dem *homo noumenon* den jenseitigen Adam? Verstehen wir etwa unter dem intelligibeln Charakter den Urgrund jenes empirischen Charakters, der des Erstern Erscheinung sei? Würde nicht damit — in praktischer Bedeutung, für den Erfahrungsgebrauch — der empirische Charakter vielmehr zum Urbild, und der intelligible zum

---

*) Ib. S. 273; Bd. VIII, S. 70: „Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werths"; vgl. Bd. I, S. 548—550; Bd. IX, S. 29, 94.

**) VIII, S. 59.

schablonenhaft rückwärts gewendeten Schattenbilde? Ein Anderes bedeutet uns das Noumenon.

Wer diese andere Bedeutung des Noumenon nicht festhält, dem freilich muss die Befugniss zweifelhaft erscheinen, ein für einen problematischen Begriff gefordertes Prädicat von demselben auszusagen. Von dem Noumenon erkennen wir ja nur, dass, nicht was es sei. Wie sehr auch die Möglichkeit der apriorischen Ethik, wie sehr das analytische Sittengesetz auf der Freiheitsidee beruhen mag, welche ihrerseits mit dem Endzweck identisch wird: überschreitet nicht, müsste man alsdann fragen, durch eine solche Befriedigung ihres praktischen Gebrauchs die Vernunft ihre theoretischen Grenzen? Indem wir das noumenale Subject des reinen Wollens von der Causalvorstellung ablösen, geht es damit nicht der formalen Grundbedingung verlustig, unter welcher es angeschaut, also erkennbar werden kann? In der Sprache des Systems gilt die Freiheit zwar als ein Analogon der Sinnlichkeit, wird sie „formale Bedingung" der Autonomie genannt *). Aber haben wir damit nicht eine intellectuale Anschauung, also eine kritisch unmögliche, zu einer formalen Bedingung der Erkenntniss gemacht, und die Grenzen der Erfahrung nicht etwa blos in Ideen erweitert, sondern mit angeblichen Subject-Gegenständen überschritten?

Solcher Frage begegnet die Bedeutung des Noumenon als transscendentaler Idee, als regulativer Maxime. Die Freiheit bedeutet die praktische Causalität, das ist, ein Anfangen aus sich, als dem Zweck an sich. Die Freiheit, in die wir das moralische Wesen versetzen, ist demnach nicht der Boden einer unmöglichen Anschauung, es ist überhaupt kein Boden, sondern nur „ein Standpunkt" **). Und so auch ist das Subject dieses Standpunktes keine Person, deren Bekanntschaft sich vermitteln liesse. Der gemeine Verstand freilich, indem er den natürlichen Schluss auf ein Ding an sich, als auf ein „Unsichtbares" macht, verdirbt sich diesen Schluss dadurch, „dass er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird" ***). „Dadurch, dass die praktische Vernunft sich

*) Vgl. Bd. VIII, S. 145.
**) VIII, S. 84, vergl. S. 86.
***) Ib. S. 85.

in eine Verstandeswelt hineindenkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte." *). Als theoretischer Begriff ist die *causa noumenon*, „obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen, es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen" **). Das vernünftige Wesen soll mithin eine Bezeichnung sein, welche nicht der theoretischen Kenntnissnahme zu dienen habe. Was aber bedeutet denn diese Bezeichnung für den Zusammenhang der ethischen Erkenntnisse?

Betrachten wir vorerst noch, wie Kant im consequenten Ausbau seiner Terminologie die Annahme eines intelligibeln Charakters zurückgeführt hat auf eine dem Schematismus des theoretischen Erkennens entsprechende Typik der praktischen Urtheilskraft. Das gemeine sittliche Urtheil selbst hängt an der Vorstellung eines Naturgesetzes, mit dem es seine Maximen vergleicht. Wer sich im Geheimen einen Betrug erlaubt, hebt das Sittengesetz nicht auf, sondern gestattet sich nur eine Ausnahme. Die einzelne Handlung wird stets auf ein allgemeines Gesetz bezogen, das man sich im Schema einer Natur daseiend denkt. „Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibeln Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängt, auf diese übertrage, sondern blos die Form der Gesetzmässigkeit überhaupt .... darauf beziehe." ***)

Wozu aber, könnte man hiernach fragen, diese Typik? Weshalb einen „Standpunkt" einnehmen, der, obwohl er nur ein *focus imaginarius* ist, fortwährend die Illusion bereitet, als ob die von ihm ausgehenden methodologischen Richtungslinien von einem Gegenstande ausstrahlten, der, „wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden" †), so auch real hinter dem Felde der Erfahrung läge?

Auf diese Frage antwortet endlich jene Bezeichnung, als welche allein der *homo noumenon* gelten sollte. Die Freiheit, der End-

*) Ib. S. 93.
**) Ib. S. 174.
***) Ib. S. 193.
†) Kritik der reinen Vernunft S. 444.

zweck, diese theoretisch leeren Begriffe einer *causa noumenon* sind fruchtbar und inhaltreich als regulative Maximen.

So dient die Typik, insofern sie die Form des allgemeinen Gesetzes, das heisst, die Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke symbolisirt, als treffliche Maxime, in doppelter Hinsicht. Einmal bewahrt sie vor dem Empirism, der das sittliche Handeln, als ein sinnliches, „in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt", und auf Selbstliebe reducirt. Nicht minder aber bewahrt die Typik vor dem Mysticism, welcher, „was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsichtbaren Reiches Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt, und ins Ueberschwängliche hinausschweift." *) Ist diese Supposition irreführend, so bedroht dagegen der Empirismus die Sittlichkeit in der Wurzel, indem er Principien aufstellt, welche, „sie mögen einen Zuschnitt bekommen", welchen sie wollen, die Menschheit degradiren. In dem Endzweck des Sittengesetzes hat sich uns aber die Menschheit als Endzweck gezeigt. Desswegen hiess es, der Mensch „unter", nicht nach moralischen Gesetzen. Wenn denselben auch nicht gefolgt würde: dass ihnen gefolgt werde, in dieser Anforderung, die der Mensch an sich stellt, in diesem Regulativ, dem er sich unterzieht, liegt der Werth, den der Mensch sich selbst giebt, die Würde, durch welche er Endzweck wird.

Nicht die Belehnung mit einer thatsächlichen Kraft ist die Ausstattung des *homo noumenon* mit der Freiheit. Ist doch die Freiheit nur die Art, von selbst d. h. als absoluter Zweck anzufangen. Und ist doch dieser Endzweck nur ein „Standpunkt." Freiheit = Endzweck bedeutet daher denjenigen constitutiven Begriff der Ethik, welcher für das Erkennen der Erfahrung als eine regulative Maxime sich fruchtbar erweist.

Der *homo noumenon* ist frei, muss daher folgendermassen übersetzt werden: Es giebt für den Menschen ein Noumenon, das will sagen, eine Maxime, derzufolge der *homo phaenomenon* so betrachtet, seine Handlungen und Schicksale so beurtheilt

---

*) VIII, S. 194.

werden müssen, als ob er in den ersteren frei, als ob er in den letzteren durchgängig Endzweck gewesen wäre.

Dass alle freie Handlungen, die sittlichen wie die indifferenten, causal bedingt sind, daran ist gar kein Zweifel. Es ist aber dem Naturerkennen in einem höhern, menschheitlich systematischen Sinne nützlich, es erscheint für dasselbe zu einem umfassenden Verfahren regulirend, wenn wir das Menschenkind, das in verschiedenartiger Disposition zur Sünde geboren und erzogen wird, der Idee der Freiheit, der Idee des Endzweckes unterwerfen. Nicht um ihn um jeden Preis imputabel zu machen, noch um ihn mit einem Luftschloss am Ende seiner Dinge zu beschenken, thun wir dies; sondern um nach der Idee der Menschheit den Menschen umzuschaffen. Die regulative Maxime schreckt vor keiner Thatsache der sogenannten Erfahrung zurück; sie erweitert deren Grundbegriffe, um die Objecte derselben nach ihren Ideen zu verwandeln. Das ist die praktische Realität des ethischen Noumenon, der Freiheit, des Endzwecks, des autonomen Wesens. Alle diese hohen Ausdrücke bedeuten gar nichts Anderes, als Maximen, die den Erfahrungsgebrauch zu reguliren da sind. Wer sich diesen Maximen widersetzt, der leugnet jene erhabenen Attribute. Wer aber die Ausdrücke nachbetet, und die Maximen verleumdet, ihrer regulativen Wirkungsweise Widerstand leistet, der macht Vernunft zum Unsinn, die Idee, wie Kant schreibt, zum Hirngespenst.

Man ahnt nunmehr den eingreifenden Nutzen, den die Idee der Freiheit, die Maxime des Endzwecks in der praktischen Vernunft allem Erkennen darreicht. Jeglicher Mensch, als welcher autonomer Urheber des Sittengesetzes, als welcher Glied im Reiche der Zwecke ist, muss als Endzweck gelten, so wenig auch dieser einzelne Sterbliche, „mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt", congruiren mag*). Kein Mensch darf „bloss als Mittel" verbraucht werden. Jeder Mensch muss in der Verwaltung einer moralischen Welt „immer zugleich als Zweck" in Ansehung kommen. Denn der Mensch als moralisches Wesen ist Endzweck; das heisst: er ist frei.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 259—260.

Was vom Organismus gesagt wird, sofern er verständlich werden soll, das gilt in gleichem Sinne von dem moralischen Organismus. Wie der Baum, indem er die Gattung erhält, sich selbst weiter zeugen, wachsen muss, so ist kein Mensch blosses Mittel der best ausgedachten Menschheit, sondern in ihm selbst würde der Menschheit Selbstzweck verletzt werden; er selbst muss immer zugleich Zweck sein. Die Menschheit ist die Idee, der Mensch das Substrat, in welchem jene sich realisiren muss. Die Menschheit ist Endzweck; der Mensch daher niemals blos Mittel.

Nun halte man dieses Regulativ an des Aristoteles Ethik, und sehe zu, ob sie ihrem eigenen Zwecke, „auf dass wir Gute werden", besser genügt, als unsere Maxime, die wir von der sogenannten Natur des Menschen nicht erborgen wollten. Vor dieser erhabenen Maxime wird nicht blos der theoretische Begriff jener Moralphilosophien seicht und haltlos: die ethische Aufgabe schrumpft zusammen, das sittliche Ziel, das sie stecken, erscheint flach, unbedeutend, — abscheulich. Der Sklave steht dort neben dem Freien, um den sittlichen Haushalt zu stiften. Dahingegen darf nach dem ethischen Formalismus kein Mensch, auch der der Idee der Menschheit am wenigsten congruirende, jemals blos als Mittel dienen; das moralische Wesen ist frei im Sinne einer Maxime; die Persönlichkeit in seiner Person, nicht deren etwaige Glückseligkeit, ist Endzweck. Die Jesuiten-Moral kann in der formalen Ethik keinen Schlupfwinkel finden, durch den sie einschleichen könnte. Es giebt keinen heiligenden Zweck, es sei denn der, welcher niemals blos als Mittel gebraucht werden darf: der Mensch, der Träger der Moralität, der Urheber des Sittengesetzes, das Glied des Reichs der Zwecke.

Wir hatten früher dem Verdacht Ausdruck gegeben, dass ein störender irregulirender Gedanke in der Freiheitsmaxime sich geltend machen könnte: die Verantwortlichkeit auch da in Anspruch zu nehmen, wo es Noth thäte, und der Einsicht offen liegt, dass die sogenannte Naturnothwendigkeit in ein anderes Geleis gelenkt werde. In der That ist auch für solchen Widerspruch, wie derselbe unter unseren Oekonomen von Männern von der Art Schmoller's erhoben wird, die Freiheitsmaxime der treibende Regulirungs-Factor. Denn um dem in den gegebenen Verhältnissen liegenden hinderlichen Causalnexus entgegen das Bessere herbeizuführen, muss die Freiheit, als nou-

menaler Hintergrund, vor dem Seherauge des Praktikers dastehen, und zu einer ihr gemässen Causalität anreizen und ermuthigen.

Aehnlich verhält es sich mit der Strafe. Schopenhauer*), der übrigens ebenso wie Herbart**), in der Erklärung dieser Formel des teleologischen Imperativ bezeichnender Weise das „blos" weglässt, macht den Einwand, dass der Mörder, wenn er mit dem Tode bestraft werde, als blosses Mittel gebraucht werde. Indessen beruht diese falsche Ansicht auf einer scholastisch-empirischen Entgegensetzung von Mensch und Staat, wie sie einem Hobbes ziemen mag. Die Idee von einem Staate, der dieser zufolge die Menschen zu Mitteln herabwürdigt, um seine Zwecke ins Werk zu setzen, das ist der nach dem Ohngefähr der Erfahrung zusammengesetzte, aber nicht der durch die Grundidee der Ethik construirte Staat.

Die Strafe ist das Recht des Freien. Nicht zur Abschreckung Anderer, noch zur Sicherung des Ganzen (von welchem er abgezogen wäre), wird er bestraft; sondern, da er Endzweck ist, und als solcher geltend bleiben muss, da er niemals blos als Mittel soll gebraucht werden können, so muss desswegen, dieser alle künftige Geschichte gestaltenden Maxime wegen die Strafe als sein Recht auf Besserung angesehen werden. Phänomenal ist die Handlung determinirt durch die Gesellschaft. Sollen wir aber dieser unleugbaren allgemeinen Einsicht wegen die Verbrecher in gerechtem Mitgefühl durch gesellschaftliche Prärogative für ihr Jammerlos schadlos halten?

Einer solchen Umkehr, einer solchen Verkehrung aller menschlichen Cultur steuert die Maxime der Freiheit. Noumenal ist jegliche Handlung Ausfluss eines moralischen Endzwecks. Das heisst aber nicht: so dass sie unter dessen Verantwortlichkeit, nach dem Rathschluss des intelligibeln Charakters erfolgt ist; sondern: so dass die Besserung im empirischen Charakter der Menschheit, auch des seinigen, sein eigenes Recht bleibt. Wie sehr er auch immer gegen die Idee der Menschheit gefrevelt hat; er kann nicht zum leblosen Steine verkümmern im Gefüge des Ganzen. Sein unverläugbares Recht als Endzweck ist die Strafe. So kann man verstehen,

*) W. W. Bd. II. S. 412.
**) W. W. Bd. IX, S. 397.

wie jeder reuige Verbrecher selbst die Strafe wünscht als die Befreiung von der Last, die ihn als Endzweck niederdrückt, als welcher er doch nicht aufhört, und in der Reue zumal sich bewusst wird, energisch sich zu fühlen; wie er die Strafe herbeiwünscht als den Ausdruck, den Vollzug seiner Freiheit.

Doch diese Illustration des positiven Inhalts der Freiheitsmaxime gehört in die angewandte Ethik*), in welcher unter der Idee des *homo noumenon*, in der Strafe die Gerechtigkeit sich darstellt als Endzweck, als Theilausdruck des Endzwecks der Sittlichkeit.

Dagegen erläutert sich unsere Ansicht, ohne Fragen der angewandten Ethik zu berühren, durch die einfache Erwägung, dass die Würde des Menschen, die Dignität des ethischen Subjectes, bei Lichte besehen, gar nicht darauf beruht, dass er als frei von den Naturursachen angesehen werde; sondern lediglich darauf, dass er als Selbstzweck gelten könne und müsse. Erniedrigt es etwa vor dem wahrhaft sittlichen Urtheil, oder nicht vielmehr nur in der gemeinen, nach dem äusseren Erfolg taxirenden Meinung des sittlichen Pöbels, wenn der gute Wille an unverschuldetem Missgeschicke scheitert? Entwürdigt die Krankheit? Entwürdigt die Abhängigkeit von den allgemeineren jeweiligen Culturbedingungen? Nicht die Bedingtheit des Menschen durch den Causalnexus verringert den einzigen Werth des Menschenlebens, denjenigen, „den wir unserm Leben selbst geben“ **); sondern allein die der Art totale Einordnung desselben in den Mechanismus der Mittel, dass er blos zum Mittel würde. Als Mittel freilich soll er gelten, soll er nimmer aufhören zu wirken, als dasjenige Mittel nämlich, welches immer zugleich Zweck ist. So dient ein Geschlecht dem andern, ein Zeitalter dem andern; aber keines könnte rechtes Mittel sein, wenn es nicht in sich Endzweck dargestellt hätte.

Daher kann man auch von diesen Betrachtungen aus den instinctiven Widerwillen verstehen, der gegen den Darwinismus sich regt, wie derselbe vom Urheber zwar nicht gemeint scheint, von Nachfolgern aber in undisciplinirter Tendenz geltend gemacht wird. Es empört sich gegen diese Malthus'sche

---

*) Vergl. für die Anwendung dieses Hauptbegriffs Bd. VII a. S. 372. Bd. IX, S. 40, 180, 198, 240, 274, 282, 284, 309, 325.

**) Bd. IV, S. 332.

Phantasie die moralische Grundkraft des Menschengefühls; obwohl dieselbe in dieser Reaction sich durchaus verirren kann, während andererseits die Descendenztheorie mit moralischem Enthusiasmus sich wohl verträgt. Im Princip scheint der echte Werth des Menschenlebens durch jene Analogie bedroht; die Würde des moralischen Wesens, sofern sie lediglich von der Entwickelung abhängig gemacht wird, in ihrem Ursprung angegriffen. Das blosse Gleichniss, dass der Kampf ums Dasein die Räthsel der Menschengeschichte löse, lenkt von dem Wege ab, auf dem allein die Formulirung des Räthsels, und demgemäss die Lösung, gesucht, angestrebt werden zu können, dem sittlichen Urtheil einleuchtet. Daher ist auch für die Begründung des Socialismus dieses Argument vom Uebel. Die Glücksberechnung, die alberne Nachrechnerei, ob Leid ob Freude im Vortheil sei, oder ob Mephisto Recht behalte, — all' das ist Eudämonismus, ist dogmatische Anthropologie, gleichviel, ob sie ihr Ergebniss als Pessimismus, oder als Optimismus ziehe. Die Ethik, die sich in der Erfahrungslehre begründet, kann auf den Endzweck nicht verzichten.

So können wir denn auch von dem nunmehr gewonnenen Standpunkte aus den principiellen Fehler in Du Bois-Reymond's bekannter Fragestellung berichtigen. Eine Weltformel zu bestimmen, in welcher das Gesetz der Gesammt-Summe aller individuellen Handlungen der künftigen wie der vergangenen Zeiten ausgedrückt wäre, mag eine Aufgabe des theoretischen Erkennens sein; eine Aufgabe, im Sinne des Ding an sich, eine Idealforderung des Naturerkennens. Eine Aufgabe, wie man sie wohl als lockende Einladung zu einer weiten grossartigen Fernsicht dem menschlichen Witze, der so leicht in der Enge specialer Aufgaben sich befriedigt, vorführen mag. Theoretisch ist daran kein Deut unrichtig; aber freilich auch kein Deut auffällig. Es ist die nackteste Tautologie, die je gedacht worden ist.

Der Fehler liegt in der Zumuthung, dass mit dieser Umfangsbeschreibung des theoretischen Problems das — ethische Problem formulirt wäre. Dieses aber ist gar nicht berührt, geschweige gestellt, geschweige gelöst. Diese vermeintliche Grenze des Naturerkennens liegt vor dem Anfang des ethischen Erkennens.

Für das Naturerkennen wäre es Mythos, die Freiheit als

ein Gesetz aufzustellen; für die specifische Menschencultur aber, soweit sie als eine Ausnahme von dem Inbegriff der Naturerscheinungen definirt wird, für das moralische Problem ist jenes Integral Mythos. Für die Anfänge der Cultur gilt das Natur-Gesetz im Grossen und Ganzen auch für den Menschen; die Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen ist eng umschrieben, sie darf der der kosmischen Naturbegebenheiten vergleichbar scheinen. Das ethische Problem dagegen stellt, mit ihm beginnt die Frage: Warum tragen mich meine Füsse, wenn deren Knochen und Sehnen doch die alleinigen Ursachen meines Handelns sein sollen, dennoch nicht nach Megara; weshalb sind sie die Ursache, dass ich sitzen bleibe, um den Giftbecher zu trinken, und den Gesetzen gehorsam zu sein?

Diese Heterogeneität von Naturgesetz und Sittengesetz muss einsehen, wer das ethische Problem fassen will. Das Gesetz hat hier einen ganz andern Sinn. Es ist gar nicht als „Integral" zu denken. Denn es hat nicht die Correlation zu einer umgekehrten Aufgabe. Nicht die Summe der Menschen, der moralischen Wesen, noch die mathematische Summe ihrer Einzel-Bewegungen macht dasjenige Gesetz aus, welches wir in der Freiheit suchen; sondern jedes moralische Wesen ist an sich Endzweck: sofern es nur den Gedanken der Gemeinschaft denkt, sofern es nur, lediglich sich selbst nicht leben zu wollen, sich zum Gesetze denkt. Dieses eine ethische Differential ist schon das ganze Sittengesetz. Seiner und aller Wurm-Genossen unendliche Anzahl von Bewegungen zu integriren, kann daher nicht die ethische Aufgabe sein.

Wollte man nach der Analogie jener Betrachtungsweise das Sittengesetz sich vorstellen, so wäre es etwa in folgender Weise zu verdeutlichen. Bei der unbestreitbaren, im vollen Umfang anzuerkennenden Abhängigkeit des Menschen von der Naturnothwendigkeit, ist dasjenige Gesetz zu formuliren, welches nicht die berechenbare, vorhersagbare Einförmigkeit, sondern gerade die Variabilität seiner Bewegungen ausdrückt. Ein solches Gesetz suchen wir in der Ethik; obschon wir wissen, dass das Naturerkennen ein solches Gesetz nicht brauchen kann. Wenn nur nicht das Naturerkennen selbst an den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit uns hinführte! Ein solches Gesetz der causalen Variabilität der moralischen Handlungen ist die transscendentale Maxime der Freiheit. Denkt man sich die Hand-

lungen der Menschen als eine unendliche Reihe, so kann man sich die Freiheit denken als diejenige Werthbestimmung des ethischen x, welche die Convergenz bewirkt. Der Regress der Mittel und Zwecke, in welchen nach der praktischen Vergleichung jede Handlung eingeschoben wird, hat damit sein Ende erreicht; unter der Idee des Noumenon wird jegliche einzelne Handlung zum Endzweck.

Hiernach wird nun auch eine andere Frage, die, oben bereits angedeutet, den Leser längst beschäftigt haben mag, sich erledigen lassen. Warum hat Kant, da er doch den Endzweck als Inhalt der Freiheit dachte, den Ausdruck der Freiheit beibehalten?

Es fehlt zunächst nicht an Ausdrücken, in denen die Identität ausgesprochen ist; und je parenthetischer dies geschehen ist, desto bezeichnender ist es. „Wenn also der Gebrauch des teleologischen Princips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empirische Bedingungen eingeschränkt ist, den Urgrund der zweckmässigen Verbindung niemals vollständig und für alle Zwecke bestimmt genug angeben kann, so muss man dieses dagegen von einer reinen Zweckslehre (welche keine andere als die der Freiheit sein kann) erwarten“ *) „Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definirt werden.“ **) Und doch bezeichnet er durchgängig seine Ethik als Freiheitslehre, als auf dem Begriffe der Freiheit, im Unterschiede von den Naturbegriffen, beruhend; und zur Unterscheidung von den materialen Sittenlehren als „Eleutheronomie.“ ***)

Die Bedeutungen beider Ausdrücke, sofern sie streng als ethische Begriffe gedacht werden, decken sich. Je weniger der Mensch als blosses Mittel vernutzt wird, desto mehr ist er eo ipso in seinen Handlungen und Schicksalen frei. Und je mehr wir ihn nach der Maxime der Freiheit beurtheilen, desto unwillkürlicher wird er dadurch als Endzweck anerkannt. Wenn wir beispielsweise auf Grund der Moralstatistik die Freiheit bezweifeln, so sind in der That die in jenem Zusammenhang

---

*) Ueber den Gebrauch teleologischer Principien Bd. VI, S. 387.
**) Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre IX, S. 225.
***) Ib. S. 221.

sprechenden Thatsachen lediglich Erscheinungen des Menschen als blossen Mittels der Natur- und Cultur-Bedingungen.

Von der „Zufälligkeit der Zeugungen", und der „Gesetzmässigkeit in der Eheschliessung hat Kant schon im Jahre 1763 geredet."*) Wird dagegen gerade bei peinlichster Berücksichtigung der sogenannten Naturordnung der „Zweckvorzug" des moralischen Wesens ins Auge gefasst, so fällt damit sogleich die nicht totale Abhängigkeit, also die Unabhängigkeit, die Freiheit des Menschen vom mechanischen Causalgesetz zusammen. Es steigt die Ahnung auf, dass dem Menschenwesen „die Welt ins Herz gegeben sei"; dass, wenngleich nicht ein neuer Himmel und eine neue Erde, aber eine neue Menschenwelt zu schaffen, die Aufgabe sei, in welcher das Sittengesetz sich vollziehe, wie im Individuum, indem es einen neuen Geist, eine neue Natur anschafft.

Diese unendliche Aufgabe der asymptotischen Annäherung an den idealen Grund der Unabhängigkeit vom Mechanismus der Mittel-Causalität, diese identische Doppelaufgabe bezeichnet das Noumenon der Freiheit, wie das des Endzwecks. Beide Arten des Unterschiedes vereinigen sich im Noumenon, als der ihnen gemeinschaftlichen Staffel des Ideals. Es würde daher sehr unglücklich sein, wenn man, um dem vermeintlichen Widerspruch zu begegnen, den Ausdruck der Freiheit beseitigen wollte. Der echte sittliche Idealismus beruht auf dieser Maxime und wird, solange Menschenwesen in dem Tugendkampfe leben werden, unter dieser Fahne zum Siege streben. Ebenso sehr, wie die Freiheit Endzweck ist, ebenso auch ist der Endzweck Freiheit.

Die kürzeste Formel, in welcher sich der kategorische Imperativ, und damit die regulative Bedeutung der Freiheitsidee ausdrücken lassen dürfte, lautet: Handle frei.

---

*) Beweisgrund I, S. 221; vergl. Kritik der reinen Vernunft S. 516.

Viertes Kapitel.

Der Primat der praktischen Vernunft und Fichte's Auffassung desselben.

Das Sittengesetz hat sich als identisch herausgestellt mit der Idee, der Maxime der Freiheit. Denn diese, als Ideal gedacht, ergiebt jene Gemeinschaft autonomer Wesen, deren Regulativ-Realität wir als den Inhalt des Sittengesetzes erkannt haben. Damit aber war die Identität der Freiheit und des Endzwecks gegeben. Denn nur absolute Zwecke können jene autonome Gemeinde bilden. Damit ist hinwiederum unweigerlich gegeben die Vorstellung des Endzweckes als einer Art von Endgesetz; der Gedanke von einer Erfüllung alles Denkens durch die Erkenntniss dieser Autotelie; der Gedanke von dem Primat der praktischen Vernunft.

Nicht als ein Zugeständniss ist es auszusprechen, dass Kant, bei aller Hervorhebung des Unterschiedes zwischen der theoretischen und praktischen „Absicht" der Vernunft diesen Primat der letzteren behauptet habe. Vielmehr ist zu sagen, es stehe nach der ganzen Tendenz der einheitlichen Vernunftkritik gar nichts Anderes zu erwarten, als diese vorzugsweise Betonung des „reinen praktischen Vernunftglaubens". Denn Philosophie hat in der That nichts Anderes zu lehren, als die Bedeutung des Wissens und der einzelnen Arten und Grade desselben.

Was Anderes sollte denn Philosophie lehren können? Der mathematischen Evidenz kann sie nichts hinzufügen; Natur-Gesetze und Grundkräfte kann sie nicht entdecken, und soll sie nicht erfinden. Jedoch die transscendentale Bedeutung jener Evidenz, jener Gesetzes-Synthesen, inwiefern sie die Erfahrung ermöglichen, der Zusammenhang jener Erkenntnisse und die Bestimmung ihres Werthes für diesen Zusammenhang, wie nicht minder der Grenzwerthe desselben, das, und nichts Geringeres, ist und bleibt die Aufgabe aller Philosophie. Und gerade mit Bezug auf diese Grenzwerthe sagt Kant, dass um deren Bestimmung „der Mathematiker gern seine ganze Wissenschaft dahingäbe". *) Vielmehr empfängt die Mathematik, dieser „Stolz der menschlichen Vernunft", darin ihre Würde,

*) Kritik der r. V. S. 351.

dass die Befriedigung jener „höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit“ durch ihre „Leitung“ angebahnt und unterstützt wird.

In gleichem Sinne hat er sich früher bereits, in seinen vorkritischen Schriften, über jene höchste Beziehung, die sich über alles menschliche Wissen verbreiten muss, mit Nachdruck vernehmen lassen.*) Und dieser Geist der Vertheilung der Vernunft-Interessen regiert in allen seinen Werken. Wir wir denn auch schon darauf hinweisen mussten, dass er auch dies mit Platon gemein habe, in dessen Idee des Guten dasselbe Problem zum Austrag gebracht werden sollte.

Unter den Nachfolgern Kants haben wir nun bisher Denjenigen kaum genannt, welcher in hervorragender Weise durch diesen Gedanken ergriffen, und von demselben zu dem Inhalt seiner Philosophie geleitet worden ist. Wenn wir das Wort vom ethischen Idealismus Fichte's gern adoptiren, so wollen wir jedoch dasselbe dahin verstanden wissen: dass auch die ganze Wissenschaftslehre, jener abenteuerliche Subjectivismus mit seinem scholastischen Gebahren, bei dem gesunden Verstande, und zugleich dem scharfen sittlichen Urtheile Fichte's unverständlich bleiben müsste, wenn nicht das gesteigerte Interesse am Sittlichen eine gedankliche Erregung erklärte, welche ohne jenen Grund, nach ihrem positiven Theile, in der Geschichte des menschlichen Denkens so curios sich ausnehmen müsste, wie sie, als angekündigte Verbesserung Kants, diesem selbst erschienen ist.

Fassen wir dagegen diesen Punkt ins Auge: dass Fichte in der ganzen Breite seiner, ohnehin theoretisch engeren, Interessen von dem Einen Gedanken bewältigt wurde: der Endzweck alles Daseins ist zu suchen; so begreift sich aus diesem Angelpunkt seiner Sittenlehre auch seine Wissenschaftslehre. Dieser Name schon bezeichnet die totale Verkehrung der Methode. Desshalb hat Kant auch an diesem Namen Anstoss genommen. „Schon der Titel (Wissenschaftslehre) erregt, weil jede systematisch geführte Lehre Wissenschaft ist, wenig Erwartung für den Gewinn, weil sie eine Wissenschaftswissen-

---

*) Vgl. meine Abhandlung über die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften S. 39—43.

schaft und so ins Unendliche andeuten würde.“*) In dieser kurzen Bemerkung spricht sich der Unterschied aus zwischen dem Transscendentalen, in seiner Beziehung auf die Wissenschaften nach Kantischer Lehre, und jenem Lichte, das die „neueste Philosophie“ darüber ausbreitet.

Bei Kant bedeutet das Transscendentale: das Kriterium des *a priori*; bei Fichte dagegen das Selbstbewusstsein in seiner ganzen psychologischen Dehnbarkeit. Und so entsteht jener willkürliche Apriorismus, dessen Verfahren Kant in den „Träumen eines Geistersehers“ bereits treffend charakterisirt hat: „mit einem unmerklichen Climamen der Beweisgründe, dadurch, dass sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade hintreffen musste, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden.“**) So wird auf diese Weise auch der Begriff des Rechts als Bedingung des Selbstbewusstseins bewiesen. Und das Verbindende desselben liegt nicht etwa im Sittengesetze, sondern im Denkgesetz; der Syllogismus kommt einfach zu praktischer Geltung.***)

So wird die mühsam aufgeführte Scheidewand zwischen dem Sein und dem Sollen durch den Rückfall in die Scholastik und den Cartesianismus, wenigstens nach des Letzteren positivem Ergebnisse, wieder zusammengeworfen. Der Begriff transscendental bedeutet nicht mehr das Kriterium, sondern, als identisch mit dem Selbstbewusstsein, das Organ des *a priori*. Der Unterschied von Kategorie und Idee wird verwischt. Naturbegriffe sind nicht mehr unterschieden vom Freiheitsbegriffe; die Sinnenwelt ist nicht ein in Mathematik und Naturwissenschaft gegebener Gegenstand der Erfahrung; das Sittengesetz nicht mehr ein analytisches Problem, dessen Exposition erfordert wird, da die Deduction versagt bleibt. Die intellectuale Anschauung, die durch die reine entsetzt war, erhebt sich wieder in der ganzen Vermessenheit, die diesen unklaren Begriff auszeichnet. „Die intellectuelle Anschauung, von der wir ausgegangen sind, ist

---

*) Vierter Brief an Tieftrunk. W. W. Bd. XI a. S. 190.

**) VI. S. 86—88; vgl. die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften S. 44.

***) Naturrecht W. W. Bd. III, S. 50, 53.

nicht ohne eine sinnliche, und die letztere nicht ohne ein Gefühl möglich."*)

Damit sind wir denn bei dem Punkte angelangt, wo die Philosophie aufhört, und die Biographie anfängt. Und so hat man es zu verstehen, wenn von Fichte gesagt wird, seine Philosophie werde nur aus seinem persönlichen Charakter verständlich. Wenn das in einem andern Sinne gelten soll, als es für jedes von einem sterblichen Denker verfasste System gelten muss, so ist damit gar nichts Harmloseres gesagt, als: das Ich ist Fichte; und die intellectuale Anschauung ist dessen persönliche Erfahrung.

So ist denn aller Deduction der legitime Untergrund verrückt. Nicht die in synthetischen Urtheilen *a priori* factische Erfahrung, sondern die persönliche Erfahrung, die sich auf ihr Gefühl beruft, ist der Urgrund, aus dem alle Wirklichkeit abgeleitet wird. Es giebt kein Kriterium der Gewissheit mehr in Begriffen, sondern lediglich im Gefühl. Und dieses Gefühl ist denn auch dem Objecte nach, was es subjectiv als psychologische Function bedeutet: eine Selbstgewissheit praktischer Wahrheit.

Aber die praktische Wahrheit ist zugleich der Grund aller theoretischen Richtigkeit. Nicht in der Erfahrungslehre hat sich die Ethik zu begründen, nicht an jener hat diese ihre Norm; sondern das Kriterium aller Wahrheit ist das praktische Gefühl. „Denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches. Das theoretische Erkenntnissvermögen kann sich nicht selbst kritisiren und bestätigen, — sondern es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist.**)

Hier erkennt man den echten Ausgangspunkt der Fichteschen Philosophie, von dem aus, als solche, nicht als Autobiographie, dieselbe sich verständlich machen lässt. Der Primat der praktischen Vernunft hat seinen ganzen Kopf bestimmt, der von den Fragen des geschichtlichen Seins, mit Ausschluss beinahe der Probleme des Naturerkennens, ergriffen war. Und dieser Gedanke ist kein leerer Wahn, keine hochfliegende Phrase; sondern es ist ein Gedanke, den Jeder durchdenken muss, an

*) System der Sittenlehre W. W. Bd. IV, S. 91.

**) Ib. S. 170.

dem man sich nicht vorbeibalanciren darf, wenn man zum tiefen Verständniss des ethischen Problems vordringen will. Daher macht es auch einen starken Kopf begreiflich, dass er an diesem tiefen Gedanken sich verirrt hat, und, einmal auf den Abweg gerathen, ohne rückwärts zu blicken, seinem Leitstern folgt, mag auch alle Wirklichkeit hinter ihm abbrechen, und die gemeine Menschenvernunft mit allem ihrem Wissensdünkel ihn verlachen, der ihrer spottet.

Wie das Transscendentale ihm nicht Kriterium ist, so auch ist das Ding an sich nicht Aufgabe, sondern Existenz. Und da die praktische Vernunft den Primat hat, so ist das Sittengesetz das Ding an sich letzter Instanz; und die gesammte Sinnenwelt wird dessen Erscheinung. „Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntniss ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible „An sich“, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt“ *). So entsteht aus dem Gedanken des Primat der praktischen Vernunft sein theoretischer Idealismus, der demgemäss, seinen Motiven nach, ein ethischer ist, weil die Verkehrung des transscendentalen Kriticismus in diesem Primat ihren Ursprung hat. Das Object aber, der Begriff, an welchem diese Verkehrung des Kriticismus begangen wird, ist dasjenige „Bild“, das man „keinem andemonstriren kann“, von einer Thätigkeit, einer „Agilität“, die wir an uns, in welcher wir uns wahrnehmen. Die sinnliche Vorstellung dieser Selbstthätigkeit ist, was man Freiheit nennt. Die Freiheit ist das Princip der Sittlichkeit.

Aber dem Princip der Sittlichkeit gehört der Primat. Und dieser Primat nivellirt das Sein. Die praktische Vernunft ist „gar nicht etwa eine zweite Vernunft, sondern dieselbe, die wir als theoretische Vernunft alle gar wohl anerkennen“ **). Die Vernunft ist daher, auch im Theoretischen, reines Thun, Hervorbringen aus dem Selbstbewusstsein, nicht Denken eines Daseienden. Die Freiheit wird „ein theoretisches Bestimmungsprincip unserer Welt“. „Und so gäbe der Begriff des Freiseins ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Nothwendigkeit herrschte über die ideale Thätigkeit der

*) Ib. S. 172.
**) Ib. S. 57.

Intelligenz“ *). So wird das praktische Princip zum Hebel des theoretischen Idealismus.

Indessen hat dieser Hebel seinen Widerhalt in dem „intelligibeln An sich“, in dem Sittengesetze. Daraus wird die Sinnenwelt an den Tag gehoben. Und so ist dies die Bedeutung der Freiheit: das Verbindungsmittel beider Welten zu sein. „Unsere Existenz in der intelligibeln Welt ist das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche That; der Vereinigungspunkt beider die Freiheit, als absolutes Vermögen, die letztere durch die erstere zu bestimmen“ **). So wird allerdings die Freiheit zu einem „genetischen“ Begriffe, den Fichte von derselben bei Kant vermisst hat ***). Der kategorische Imperativ höre auf, ein *qualitas occulta* zu sein, und vernichtet werde „die dunkle Region für allerhand Schwärmereien, die sich dadurch darbot (z. B. eines durch die Gottheit lebhaft angeregten Sittengesetzes u. dergl.)“ †). Schade nur, dass wir diejenige Freiheit, deren Begriff „vor unseren Augen erzeugt“ werden kann, nicht vermissen, als das Problem der Ethik nicht entbehren, und nicht anerkennen. Nicht, „wie denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne“ ††), gilt uns als die „höhere“ Frage, die der echte Begriff der Freiheit zu beantworten habe; sondern, dass diese Frage dem theoretischen Erkennen angehöre, lehrt uns die Unterscheidung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Vernunftgebrauch; und dass der letztere in dem Endzweck diese Frage erledige. Darin aber besteht uns der Primat der praktischen Vernunft, dass wir, im theoretischen Sinne, die Unbegreiflichkeit jener Grenze begreifen.

So zeigt sich denn, dass die aus dem Primat, wie Fichte ihn verstand, entsprungene Verkehrung der transscendentalen Methode nicht allein das Naturerkennen, sondern eben so sehr die Sittenlehre schädigt. Denn die Freiheit darf nicht gemeint werden, welche ein Erklärungsgrund sein will für das theoretische Räthsel, wie das Freisein zugehe, wie es begreiflich werde. Damit wird das Erfahrungsgesetz der Causalität nur

*) Ib. S. 68.
**) Ib. S. 91.
***) Ib. S. 37.
†) Ib. S. 50.
††) Ib. S. 37.

verletzt, um dem Sittengesetze von vornherein sein Gebiet, den Boden zu entziehen, auf dem es seine besondere Art von Gesetzmässigkeit verwalten kann. Nur im Praktischen, nicht im Naturerkennen, nur als Maxime, nicht als theoretischer Bestimmungsgrund, nur als Idee, nicht als Denkgesetz darf die Freiheit gelten — wenn anders sie im Zusammenhang transscendentalen Erkennens gelten, wenn anders das Sittengesetz nicht in eine transscendente Gemeinde uns versetzen soll; sondern die intelligible Welt, das Reich der Zwecke die Maxime ist, nach der die phaenomenale Ordnung der Natur sich richten, von uns in alle Zeitlichkeit eingerichtet werden soll. Nicht eine unsinnlich-sinnliche Vorstellung von einem uns zugehörigen Vermögen ist als Freiheit zu beschreiben, mit aller Energie eines vom moralischen Gedanken feurig und tief erregten Gemüthes; sondern bei allem Vorwalten des Gedankens vom Primat muss doch die Grenze rein gehalten, Idee und Kategorie, Gesetz und Maxime, Constitution und Regulativ streng geschieden bleiben. Sonst wird nicht nur das Eine verloren, sondern das Andere gar nicht gewonnen. Denn nur auf dem Grunde der Erfahrungslehre kann sich die Ethik begründen. Es kann nicht zur Pflicht gemacht werden, bei einer Einsicht, als der letzten, „zu beruhen"; aber wohl kann begreiflich gemacht werden, dass man bei der Einsicht in ein ethisches Gesetz beruhen müsse. Die Erfahrungslehre selbst, die die Grenze ihrer selbst kennen lehrt, kann auch zeigen, wo andere Erkenntnisse ihre Grenze finden; die praktische Philosophie hingegen kann die theoretische nicht über die Grenzen beruhigen, die diese sich zu stecken habe. In diese Verwirrung ist Fichte durch seine Ansicht vom Primat der praktischen Vernunft getrieben worden.

Wir treten desshalb auch nicht auf die Erörterung der mancherlei Stellen ein, an denen Fichte den Kantischen Freiheitsbegriff beurtheilt. Nur Eine sei hervorgehoben, an welcher sich zeigt, wie die Berufung auf das Bewusstsein der Freiheit, auf die praktische Freiheit, die sich nebenher bei Kant findet, für Fichte die vorzüglich giltige war, dass die zunächst analytische Bedeutung des Sittengesetzes aber für ihn ohne Belang ist. „Kant leitet in mehreren Stellen die Ueberzeugung von unserer Freiheit aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes ab. Dies ist so zu verstehen. Die Erfahrung der Freiheit ist unmittelbares Factum des Bewusstseins, und gar keine Folge-

rung aus einem anderen Gedanken. Man könnte aber diese Erscheinung weiter erklären wollen, und würde sie dadurch in Schein verwandeln. Dass man sie nun nicht weiter erkläre, dafür giebt es keinen theoretischen, wohl aber einen praktischen Vernunftgrund: Den festen Entschluss, der praktischen Vernunft das Primat zuzuerkennen, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung seines Wesens zu halten." „Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus" *). Hier ist also mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, dass die Zuerkennung des Primats auf einem „festen Entschluss" beruhe, und von demselben daher alle Philosophie ausgehen müsse. Metaphysik der Sitten wird nun „formal und leer" gescholten **). Der feste Entschluss freilich ist compacter.

Es ist ein schlimmes Zeichen, dass die Abkunft Schopenhauer's von Fichte, sagen wir aber, von dem Metaphysiker Fichte, unverkennbar und unverleugbar ist. Der Trieb „ist selbst unser Leib in seiner Verkörperung" ***). Aber schlagender ist die Aehnlichkeit des Philosophirens in der Art, in welcher Beide ihr Princip deduciren. Schopenhauer hat kein tieferes Beweismittel für sein Ding an sich, als die Ausdrucksweise: „jenes Jedem unmittelbar bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet" †). Das aber unterscheidet jene beiden Männer, welche Kant! Kant! rufen: dass bei Fichte der Irrthum in dem „festen Entschluss", in seiner Auffassung des Primates ruht. Und die Kraft dieses Irrthums wird das Gedächtniss beider Denker in der Ehre der Nachwelt von einander geschieden halten.

Wenden wir uns nunmehr von dieser affectionalen Auffassung des Primates zu derjenigen Bedeutung, welche dasselbe in dem Kantischen System hat. Von einem Primate kann hier überhaupt nur in praktischer Beziehung die Rede sein; und

---

*) Ib. S. 53, 54.
**) Ib. S. 131.
***) Ib. S. 215.
†) Welt als W. u. V. I, §. 18, W. W. Bd. II, S. 119.

nach dieser Beziehung bedeutet der Primat der reinen praktischen Vernunft „den Vorzug des Interesses" *), welches derselben beiwohne, und welchem das Interesse der speculativen Vernunft untergeordnet werden müsse. Für eine solche Unterordnung interessirt zu sein, ist die Folge eines anscheinenden Widerstreits, der zwischen beiden Erkenntnissarten besteht. Dass dieser Widerspruch sich nicht behaupte, das „macht keinen Theil ihres Interesses aus, sondern ist die Bedingung überhaupt, Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die blosse Zusammenstimmung mit sich selbst, wird zum Interesse derselben gezählt." **) Solche Erweiterung fordert, macht die praktische Vernunft, ohne dass die theoretische, der dieselben jedoch auch nicht widersprechen, sie zu Einsichten erheben könnte. Damit entsteht die Frage: welches Interesse ist „das oberste"? Ist die speculative Vernunft berechtigt „ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und, nach der Kanonik des Epikur, Alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann"? Oder ist, sofern reine Vernunft praktisch sein kann, deren Interesse auch als der theoretischen eigenes, — „ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft" — anzuerkennen?

Ist das Letztere der Fall, so hat die Vernunft in ihrem praktischen Interesse den Primat, und die Sätze derselben sind nun „mit Allem, was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen"; „doch sich bescheidend, dass dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer andern, nämlich praktischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des speculativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist." Neben Mohammed's Paradies ist „der Theosophen und der Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit" das hier gebrauchte Beispiel jenes speculativen Frevels.

An Eine Bedingung jedoch ist dieser Primat der praktischen Vernunft gebunden: an die Voraussetzung nämlich, dass die Verbindung zwischen der reinen speculativen mit der reinen

*) VIII, S. 258.
**) Ib. S. 259.

praktischen Vernunft „nicht etwa zufällig und beliebig, sondern *a priori* auf die Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig sei“ *). Worin nun aber diese Bedingung bestehe, das wird an dieser Stelle nicht angegeben.

Wir kennen jetzt den Begriff, welchem die Kritik der reinen Vernunft bereits diese Verbindung zugewiesen hat: Die systematische Einheit der Zwecke „in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar als blosse Natur nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber intelligibele, d. i. moralische Welt *(regnum gratiae)* genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf die zweckmässige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstern nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der speculativen“ **). Der moralische Endzweck stellt jene Verbindung, als eine auf die Vernunft, die ja nur „eine und dieselbe“ ist, gegründete, mithin nothwendige her, in welcher sodann dem moralischen Interesse der Primat zufällt.

Aber die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten giebt den Unterschied an, der zwischen der ethischen Teleologie und jener systematischen Einheit besteht, welche dem Naturerkennen dienlich wird: „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zu Stande zu bringen“ ***). So ist das Reich der Zwecke das Prototyp jener neuzuschaffenden Natur, wie in der Kritik der praktischen Vernunft umgekehrt die Natur der Sinnenwelt als Typus der moralischen Welt, als des *corpus mysticum* autonomer Endzwecke, bezeichnet wird. In der Zweckidee liegt der Ursprung jenes Soll, und zugleich der Grund des Interesse, das wir Menschen an der Form des Sittengesetzes „nehmen“. In dieser Prävalenz des Interesse besteht der Primat.

*) Ib. S 260.
**) S. 538.
***) VIII, S. 66.

Damit aber sind wir an der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie angelangt; dass will sagen: nach dem realen Grunde dieses Reichs der Zwecke fragen, wäre jenseit der Grenze fragen. Und ungeheuerlicher noch wäre es, diese äusserste Grenze zum Anfangspunkt zu nehmen, und den Primat des Interesse zu verstehen als das Princip der Theorie. Damit wird die, obzwar eingeschränkte, dennoch aber als Begründung des Sittengesetzes genau bestimmte Art der Realität desselben verwischt; die Deduction empfängt zwar die Farbe der Entschliessung, verliert aber die Gestalt der Begründung, den ihrem Objecte zugewogenen Erkenntnisswerth. Die praktisch-objective Realität wird damit, wenngleich nicht zu einem frommen Wunsche, so doch zu einer Sache des persönlichen Glaubens, der Energie des intellectualen Gefühls, der Reizbarkeit durch die sittlichen Ideale. Für den kritischen Idealismus bedeutet die Realität der Idee die Ausführbarkeit der Maxime. Die reinen Rechtsprincipien „haben objective Realität, d. i. sie lassen sich ausführen“ *). In dieser praktischen Auslegung der Idee, als vorbildlicher Maxime, bethätigt sich der Primat der praktischen Vernunft; wenngleich die Realität der Erfahrung nur angestrebt, nicht als erreicht gedacht werden kann. In der Unterscheidung beider Arten von Realität, von Erkenntnissgeltung, besteht die theoretische Schärfe des kritischen Idealismus; in der Vergleichung beider die sittliche Kraft, die Erhabenheit des Kantischen Systems.

Wenn für den Apriorismus der Kantischen Ethik Etwas, was man als allgemeine Geistes-Disposition zu bezeichnen pflegt, angenommen werden kann, so möchte es dies sein: dass der Mann, welcher den Begriff der Natur aus dem Begriff der Erfahrung abgeleitet und bestimmt hat, schärfer und tiefer, als jemals ein Denker vor ihm es sich klar zu machen vermochte, die Verschiedenheit sowohl wie die Aehnlichkeit von Sittengesetz und Naturgesetz erkennen musste.

Die Natur der Dinge hat ihren Bestand in den synthetischen Grundsätzen, deren synthetische Einheiten, die Kategorien, sich als die Urheber der Erfahrung erweisen. Wie der Inbegriff der Gesetze den Inbegriff der Dinge bedingt und bedeutet: so auch muss, wer die moralische Welt aufbauen will,

---

*) Zum ewigen Frieden, Bd. VIIa, S. 283.

die Formen des reinen Wollens, in gleichsam „chemischer“ Analyse aus dem empirischen Begehren und Handeln ausscheiden, um in denselben die Formeln der Gesetze zu entdecken. Nur aus dem analysirten reinen Wollen wird das sittliche Wollen Erkenntniss. Die Form der allgemeinen Gesetzgebung ist somit das Princip der Ethik. Wie die Erfahrungslehre, so ist auch die Sittenlehre aus den Formen ergründeter, formaler Idealismus. Und dieser Formalismus ist gediegenster Realismus. Denn nur das reine Wollen macht das sittliche Wollen wirklich. Das moralische Wesen, unter dem Noumenon der Freiheit, unter der Maxime des Endzwecks gedacht, führt das Reich der Zwecke herbei, und bringt zu Stande „das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann.“ Das ist die Aehnlichkeit.

Aber die Aehnlichkeit treibt nicht zum schwärmerischen Idealismus. Und selbst diejenige Hyperbel der Diction ist vermieden, weil entbehrlich, in welcher Plato seinen Glauben an den ethischen Primat predigte, da er die Idee des Guten als die Ursache (αἰτία) nennt von Wissenschaft und Wahrheit, „dieweil diese durch die Vernunft erkannt werden“ (ὡς γιγνωσκομένης μὲν διὰ νοῦ). Die Idee des Guten aber sei noch schöner als Erkenntniss und Wahrheit, so schön beide seien. Wie das Licht und die Sehkraft nicht der Helios, wohl aber sonnenhaft seien, so auch seien jene gutartig zwar, das Gute selbst aber nicht; sondern dessen Beschaffenheit sei noch höher zu ehren*). Solche, wohlverstanden, tiefe Besorgnisse um die richtige Werthschätzung der sittlichen Erkenntnisse werden durch die transscendentale Methode, welche eine ganz andere Rangordnung einführt, gehoben. Die Idee bedeutet nunmehr etwas Anderes als die Kategorie. Denn die Kategorien, die Urheber der Natur, sind bezogen auf eine reine Anschauung. Diese aber giebt es nicht für das Sittliche. Denn mit irgend welchem intellectualen Gefühl soll man nicht glauben, das Sittengesetz anschaubar zu machen. Und weil es solche reine, eine sittliche Realität erzeugende Anschauung nicht giebt, so giebt es keine erfahrungsmässige Erkenntniss, kein Wissen vom Sittlichen.

Daran kann nichts geändert werden, ohne dass der Charakter des Kriticismus verletzt würde. Die formale Bedingung

---

*) Rep. VI, p. 508, E. 509.

der Anschauung wird nur in dem „Analogon“ der Freiheitsidee gegeben. Auch der ethische Realismus des transscendentalen Systems würde durch jene nivellirende Auffassung des Primates geschädigt. Man verdirbt die Realität der moralischen Welt, indem man mehr und anders, denn als einen Grenzbegriff den *homo noumenon* versteht. Wird doch nur der empirische Mensch selbst bei jener schwindelnden mystischen Erhöhung zum Urbild des Idealen; und somit zur Gewähr und zur Richtung der Maxime. Und so fehlt es denn wahrlich zu allen Zeiten nicht an Beispielen dafür, dass der schwärmerische Idealismus zum gemeinen, zum verächtlichen Realismus verknöchert, der seine Vernunftgeburten zwar mit erhabenen Attributen ausstattet, die Menschen aber gehen lässt, wie es Gott gefällt; wie es ihm behagt, dass es Gott gefalle. Die Leiter, auf der der Sinnenmensch zu jener Stufe emporsteigt, die der Spiritualismus, der sich den Namen des Idealismus anmasst, in geheimer Bereitschaft hält, diese Leiter liegt jenseit aller Erfahrung, im Wunderbaren. Und so fehlt mit der Gelegenheit herabzusteigen auch die Möglichkeit emporzusteigen. Die Idee, welche den Rang eines sinnenartigen Daseins erwirbt, geht des Erkenntnisswerthes verlustig, der in der Maxime geborgen ist.

Andererseits verdirbt auch der psychologische Moralismus, wie er sich auf Seiten des Empirismus nicht-transscendentaler Art geltend macht, die realistische Gediegenheit des formalen Idealismus der Ethik. Man entwerthet, man entwürdigt die Realität der moralischen Welt, indem man den sinnlichen, den empirischen Menschen schlechthin zum Subject des reinen Willens hinnimmt. Aus solcher Verwechselung von Idee und Erscheinung gehen jene anthropologischen Moralbeschreibungen hervor, sie mögen sich nun nach dem Optimismus, oder nach dem Pessimismus benennen; das Richtige, was sie enthalten mögen, bieten sie als psychologische Wahrheiten dar, nicht als ethische Feststellungen. Nur die Idee, nur das Noumenon kann die Art und den Grad der Geltung bestimmen, den die Erkenntniss vom Sittlichen hat. Und damit verfliegen jene eiteln Einsichten von einem sogenannten Werthe des Lebens, der doch lediglich in der Würde bestehen kann, die wir unter dem Lichte des Noumenon uns selbst allein im Leben geben können.

Werthberechnungen gehören der Theorie an; und nun versuche man nach theoretischem Verfahren den Werth des Men-

schenlebens zu taxiren, ohne sich mit seinen Massbestimmungen vor der Wissenschaft lächerlich zu machen: gleichviel, ob man für den Optimismus oder gar den Pessimismus mit hochweisem Ueberblicke sich entscheide. Auch der Empirismus muss die Unterscheidung von Noumenon und Phaenomenon sich zu Herzen nehmen. Sonst hats ein Ende mit aller Ethik, weil keinen Anfang. Man begnüge sich mit dem Strafrecht, und mit dem Verallgemeinern, welche die Statistik sich gestattet. Wo die Idee ihres genau gewogenen, von der Kategorie unterschiedenen Erkenntnisswerthes verlustig gegangen ist, da giebts kein Heil für die Welt der Erscheinungen. Der Mensch steht dann nicht unter moralischen Gesetzen; sondern nach moralischen Annahmen begiebt sich, oder auch nicht, die sogenannte sittliche Welt. Das Sittengesetz selbst verliert bei solcher Nivellirung seine noumenale Energie.

Es ist daher nicht etwa blos ein schöner Schluss, sondern ein ernstliches, strenges Ergebniss, jener „Beschluss" der Kritik der praktischen Vernunft, in welchem Kant den bestirnten Himmel „über mir und das moralische Gesetz in mir" als „zwei Dinge" bezeichnet, die „das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht" erfüllen. Es sind in der That zwei Dinge; und nur „Genieschwünge" können diese zwei Dinge in eine sogenannte höhere Einheit untergehen lassen. Je genauer ich dieselben hingegen in ihrer Verschiedenheit begreife, dass das eine Ding anfange, von dem Platze, „den ich in der Sinnenwelt einnehme"; das zweite aber „von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit", desto gewisser werde ich dessen: dass ich mit der moralischen Welt, zu welcher ich mein Selbst erweitere, in einer Verknüpfung stehe, die inniglicher zwingt, als diejenige Verknüpfung, welche meine synthetischen Einheiten in Bezug auf „etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung" leisten können.

Diese Bedeutung des Primates drückt die Parenthese aus: „und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in blos zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne".*)

---

*) VIII, S. 312—315.

Man kann Bedenken tragen, in dieser, streng genommen, metaphorischen Bedeutung von einer Nothwendigkeit jener Verknüpfung zu reden; da doch die Nothwendigkeit ein Beziehungsbegriff der Erfahrung ist. Das dritte Postulat des empirischen Denkens überhaupt ist allerdings in der moralischen Nothwendigkeit, in dem praktischen *a priori* nicht erfüllt. Aber es gilt eben, den Unterschied von Idee und Kategorie in aller Genauigkeit zu erkennen. Nothwendig ist auch der Grenzbegriff, wenngleich ihm nicht constitutive Nothwendigkeit zusteht. Je genauer ich die constituirende Synthesis begreife, desto klarer wird mir die regulative Begrenzung, in ihrer Art von Nothwendigkeit, einleuchten.

Sehe ich dann ein, dass die Alternative des Realismus und des Idealismus, in der Ethik wie in der Erfahrungslehre, eine nur scheinbare ist, so bin ich des Gedankens entledigt, als ob die Alternative für das ethische Erkennen im Besonderen bestände. Es steht nicht in meinem Belieben, jene andere Art von Nothwendigkeit, die ideale, die noumenale, anzuerkennen, oder von jener Verknüpfung, zu der mein unsichtbares Selbst mich mit einem allgemeinen Reich der Zwecke zwingt, mich loszureissen. Die Ethik ist kein *bonum vacans*. Die Philosophie, sofern sie mehr will, als den Umfang der Erfahrung beschreiben, sofern sie die Grenze des Erkennens zu bestimmen vorgiebt, führt zum Reiche des, unter dem Gesichtspunkte des Noumenon, nothwendigen Wollens, zur Gemeinschaft autonomer Wesen, zum Reiche der Zwecke.

Diese moralische Welt ist das Produkt des „der Chemie ähnlichen Verfahrens", zu dem ich „in Ermangelung der Mathematik" unweigerlich gehalten bin, um jenes Reich in seine Elementarbegriffe zu zergliedern. Denn „Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberschwänglichen, ausser meinem Gesichtskreise suchen und blos vermuthen". „Bewunderung und Achtung" müssen zur Nachforschung reizen, damit die Sterndeutung, die Schwärmerei, und der Aberglaube schwinden.

Beim Beginne seiner Denker-Laufbahn hat Kant das eine dieser beiden Dinge, den bestirnten Himmel, das eminente Object der Mathematik erklärt. Das Sittengesetz ist der Mathematik unzugänglich. Es bleibt daher für die Erweiterung des Horizontes zur moralischen Gewissheit, zur noumenalen Noth-

wendigkeit der ethischen Realität nur die gleichsam chemische Analyse übrig, die das Selbstische, das Sinnliche, das Materiale der Lust wie der Mittel von dem analytischen Begriff des reinen Willens abscheidet. Alsdann ergiebt sich das Sittengesetz in seiner Reinheit, in seiner eigenen Art begrenzender Realität, die sittliche Gemeinschaft mit ihrem — wenn die Grenze mit dem Inhalt doch einmal verglichen wird — obersten Interesse.

So ist die Idee des Guten allerdings mehr noch als ἐπιστήμη, γνῶσις, und ἀλήθεια; aber dabei bleibt es: „Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt.“ Die Grenzmethode der Erfahrung bahnt die Begründung der Sittenlehre an; und ohne Begründung aus den Bedingungen der Erfahrung mag es eine Moral-Lehre geben, die man besser pragmatische Anthropologie nennen würde; Anthroponomie aber entsteht nur, sofern sie in den Grenzbedingungen der Erfahrung bestimmt wird. Die Ethik beruht auf der transscendentalen Bedeutung der Ideen, die in der kosmologischen Freiheitsidee zum Regulativ der praktischen Vernunft sich vereinigen.

Es ist in der That, ohne dass man fürchten muss, in die Deutelei der „artigen“ Bemerkungen sich zu verlieren, ein Gedanke, dessen man schwer sich begeben kann. Die Freiheits-Idee ist die Vereinigung der transscendentalen Ideen. Alle die Noumena, alle Auslegungen des Ding an sich gehen in dieser Abwendung der intelligibeln Zufälligkeit von den Begebenheiten der Menschenwelt zusammen. An der Annahme der drei Ideen haftet der Schein des Künstlichen. Sie sind jedoch die drei denkbaren Ausdrücke des Unbedingten. Daher bestanden sie allerdings als Probleme, bevor Kant versuchte, aus den Schlussarten sie abzuleiten. Ihre regulative Bedeutung, mithin ihre einzige, liegt jedoch vornehmlich darin, worin auch das Unbedingte seine eminente Bedeutung hat: im Ethischen. Daher vereinigen sie sich alle drei in dem ethischen Grundbegriffe.

Die theologische Idee liefert den Zweckgedanken nach seinen beiden Beziehungen; die systematische Einheit sowohl, in welcher die Kategorie der Causalität zur Idee derselben, zur Idee des Zwecks sich erweitert, wie nicht minder jene Beziehung auf das Uebersinnliche, als das intelligible Substrat der Natur, die zum Typus des Reiches der Zwecke

wird. Gott, als das Correlat der intelligibeln Zufälligkeit alles Denkbaren, ist das Ideal der Zweckidee, des *intellectus archetypus*, wie des absoluten Zweckes. Aber, obgleich als Oberhaupt im Reiche der Sitten gedacht, ist er doch nur als moralisches Wesen Endzweck. Denn nur das moralische Wesen ist Endzweck. „Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen ... bei“ *). Es ist also die Coincidenz mit dem moralischen Endzweck, nicht die Hervorbringung desselben, was die Gottesidee zum Prototyp der Freiheit macht. Jene Beziehung auf das übersinnliche Substrat, welche sie enthält, können wir für die Möglichkeit einer Ethik nicht entbehren. Für die Naturforschung hat die theologische Idee in der zweiten der in ihr gegebenen Beziehungen keinen andern Belang: es wäre denn der negative, dass an der Grenzlinie des Naturerkennens eine Regulirung mit der andern Grenzfläche nöthig wird.

Die psychologische Idee giebt dem reinen freien Willen die Einheit des Subjectes. Die Seele ist das Correlat der intelligibeln Zufälligkeit der inneren Erscheinungen, das Unbedingte derselben. Das Werthvolle liegt auch hier in der Beschaffung der formalen Möglichkeit, dem Endzweck ein Subject, das unanschaubar bleibt, denkbar zu machen. Wenn die Freiheit als die, dem Raume analoge, formale Bedingung bezeichnet wird, so wird darin die Einheit des Subjects dieses freien Willens gedacht. Für das Naturerkennen hat die Seele keinen directen Nutzen. Sie ist aber auch innerhalb desselben von regulativer Bedeutung; und in vorzüglicher Weise dadurch, dass sie der Ethik, die kein *bonum vacans* ist, die Möglichkeit der Ansiedelung bereitet. Die Glieder eines Reiches der Zwecke kann man nicht als Aggregate nervöser Substanz sich vorstellig machen. Anschauen freilich darf man auch die Endzwecke nicht als Seelen. An der Grenze entsteht kein Ding, aber ein Standpunkt.

So zeigt sich von allen Seiten — denn von den anderen Beziehungen, welche in der kosmologischen Idee liegen, bedarf es der Ausführung nicht, wie sie in die Regulative der sittlichen Freiheit münden — die Begrenzung der Erfahrung als die Begründung der Sittlichkeit. Nicht auf die Menschen

*) Bd. VIII, S. 215.

allein muss man sehen, auf deren Thun und Treiben, auf deren Freuden und Leiden: um an das Sittliche zu glauben, bedarf es nur der Einsicht in die Natur nach ihrer wissenschaftlichen Grundgestalt, nach ihrer Bedingtheit durch die Kräfte, durch die Formen des Erkennens. Die Objecte der Wissenschaft, die Erscheinungen, begrenzen sich in den ewigen Aufgaben der Vernunft, in den Ideen; und die transscendentalen Ideen fliessen zusammen in das Noumenon der Freiheit, in den sittlichen Endzweck.

Wenn daher der praktischen Vernunft der Primat zuerkannt wird, so wird diese zwar nicht zum theoretischen Princip. Aber es ist damit eine nur noch werthvollere, weiterreichende Bestimmung gegeben. Alles Naturerkennen hat seine legitime Beziehung auf das moralische Erkennen. Das Sittengesetz ist der letzte Anker, den die rastlose Fahrt des Wissens werfen kann. Diesen letzten Punkt festen Landes lernt die Erfahrung selber als solchen erkennen. Also nicht die Ethik selbst verschafft sich, sondern die Erfahrungslehre ertheilt ihr den Primat.

Dritter Theil.

Die Anwendung des Sittengesetzes auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen.

Erstes Kapitel.

Die Bedeutung der Pflicht.

Indem wir jetzt daran gehen, den in der Grundlegung noch mit dem Sittengesetz als identisch gedachten Begriff der Pflicht nach seinem Verhältniss zu jenem Gesetze zu erörtern, so kann kein Zweifel mehr obwalten über den Grund und Sinn der Abstraction vom empirischen Menschen bei der späteren Darstellung des Sittengesetzes. Die praktische Realität, welche in der noumenalen Idee als Spannkraft aufgespeichert ist, ist genugsam erkannt. Es ist dieselbe, welche in den Revolutionen ins Ungefähr explodirt; dieselbe aber auch, welche in dem continuirlichen Reformwerk der Weltgeschichte sich vollzieht.

Nicht auf einen vermeintlichen Gegenstand einer angeblich intelligibeln Anschauung bezieht sich die objective Realität der moralischen Grundidee; „sondern *auf die Sinnenwelt*, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft *in ihrem praktischen Gebrauche*“ *). Die objective Realität des Sittengesetzes besteht sonach gerade darin, dass es in der Erfahrung *nicht* wirklich ist: auf dass es, „durch unser Thun oder Lassen“ wirklich *werde*! Nirgend in der Erfahrung, nirgend in der Natur sollte von dem Subject desjenigen Wollens eine Spur sein, welches sich in diesem Wollen als abgelöst erkennt von dem Mechanismus der Mittel, welches in der Form eines all-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 534.

gemeinen Gesetzes von Statten geht, während es doch nur eine private Regung bedeuten zu dürfen scheint! Ein solches Wollen, in seiner anscheinenden Besonderheit, welches die Allgemeinheit des Gesetzes darstellt, welches sich als den adäquaten Ausdruck eines allgemeinen, eines nothwendigen Wollens kundgiebt, ein reines Wollen, welches das Reich der Zwecke in den Busen das Selbst aufnimmt, erweitert nicht blos dieses Selbst, sondern versetzt es in eine andere Natur, als in der unser Causalgesetz schaltet, unser Mittel-Mechanismus sich nützlich machen kann. Das Subject jener unfehlbaren Nothwendigkeit des Wollens, der legitime Endzweck, der in seiner Persönlichkeit das Sittengesetz darstellt, die Gemeinschaft autonomer Wesen verbürgt, dieses unendlich potenzirte Ich, kann nicht der sinnliche Mensch sein. Denn gingen wir von diesem aus, so gelangten wir nicht zu einem Sittengesetze, dessen Realität in der Gemeinschaft jener Endzwecke besteht. Gehen wir aber von solchem Sittengesetze aus, so gelangen wir obzwar nicht unmittelbar zum Menschen, aber zur Menschheit, als dem geforderten Subjecte jenes Wollens. Die Idee der Menschheit hat sich als gleichwerthig erwiesen mit der Idee jenes Gesetzes. Und die Realität beider Ideen besteht in nichts Anderm: als dass die Menschheit in den Menschen sich realisire. Das Princip der Menschheit ist eine der Formeln des Sittengesetzes; die objective Realität des letztern besteht in der Geltung der Maxime des erstern. Der *homo noumenon* ist das Musterbild des Menschen der Erfahrung.

Und das Musterbild der Menschheit ist der Darstellung durch den Menschen fähig. Das ist die andere Seite, welche jene Abstraction klarstellt. Wer auf seinen empirischen Begriff vom Menschen gestützt, diese Ansicht, den Standpunkt des *homo noumenon*, für chimärisch hält, der werde sich nur darüber erst klar, dass dieser sein empirischen Begriff ein psychologisches Abstractum, eine psychologische Deutung ist. Wie metaphysisch auch jene Ergründung des Wesens des Menschen und damit der Wurzel des Sittlichen sich geberden mag: es ist doch nur eine psychologische Deutung, welche geboten wird; und das Product einer solchen ist jenes Wesen, ist jene Wurzel.

Indem wir daher zur Entdeckung des Sittengesetzes von dem empirischen Menschen abstrahirten, abstrahirten wir von einem psychologischen Abstractum. Und das war nothwendig; denn Anthroponomie ist nicht Anthropologie. Wie exact

immer die physio-psychische Natur des Menschen und der erbliche Zusammenhang seiner Organe mit seinen psychischen Reactionen erforscht werden möge, so muss man sich doch endlich darüber ernüchtern: dass aus allen jenen äusserst wichtigen Bereicherungen unseres physiologischen Wissens für das Problem der Ethik nicht das Mindeste gewonnen wird. Die anthropologische Entwickelung des Individual-Menschen, wie des Menschengeschlechtes gehört weder in die Formulirung, noch in die Begründung des Sittengesetzes; denn in der aus der Erfahrungslehre entspringenden Ethik suchen wir dasjenige Subject nicht, welches die Anthropologie darlegt, und allein darlegen kann.

Ein Anderes aber ist es, wenn die Anwendung des Sittengesetzes auf den Sinnenmenschen in Frage kommt. Für diese haben wir uns an die Psychologie zu wenden; denn deren Object ist der empirische Mensch. Und die Anwendung muss in Frage kommen. Denn das bedeutet die Wortverbindung „objectiv-praktische Realität". Die Realität des Noumenon ist die Idealisirung des Phaenomenon, das ist, die Realisirung der Idee.

Mit dieser Frage aber schliesst, streng genommen, die Ethik, als eine auf die Entdeckung und Darstellung des ihr eigenthümlichen *a priori* eingeschränkte Disciplin, ab. Die Frage der Anwendbarkeit des gefundenen *a priori* auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen ist eine theoretische Frage, ein Problem des Naturerkennens. Denn nunmehr gilt es, die Eigenthümlichkeiten genau zu erforschen, welche das Seelenleben des Menschen kennzeichnen; es gilt nun auch die Mittel zu prüfen, die uns für die Herstellung der sittlichen Ideen in der psychologischen Natur des Menschen, wie in der allgemeinen Verfassung der Menschen-Cultur gegeben sind.

Indem wir das nach einer eigenen, von der Psychologie unabhängigen Methode entdeckte Moralgesetz aus dem Gesichtspunkte des empirischen Menschen, nicht aus dem Standpunkte des *homo noumenon* betrachten, wollen wir erkunden erstens:

> Unter welchem Begriffe erscheint das Sittengesetz im Horizonte des Menschen?

Diese Frage aber interessirt uns, weil wir aus der Beantwortung derselben Raths erholen wollen für die andere Frage, derentwegen jene anfängliche Abstraction nicht nur gemacht,

sondern überhaupt das ganze Sittengesetz aufgestellt wurde. Das Reine soll zum Gesetz für das Empirische werden. Dazu wird es erdacht. Das reine Wollen soll die Norm des sinnlichen Wollens werden. Daher gehört es, wenngleich nicht zur Begründung, so doch nicht minder zur Aufgabe der Ethik selbst, die aus der Theorie des Erkennens begründeten Principien mit dem empirischen Menschen zu vergleichen, und auf denselben zur Anwendung zu bringen. Daher lautet die zweite Frage:

> Auf welche Weise kann dem Sittengesetze unter den psychologischen Bedingungen des Menschen Anwendung verschafft werden?

Nicht dies darf fraglich sein, ob dem Sittengesetze Anwendung verschafft werden könne; denn wäre das fraglich, so wäre die Exposition des Sittengesetzes und der Versuch, mit den speculativen Einsichten dasselbe zu vereinbaren, bei aller Methode, die darin liegen mag, ein Spiel des Witzes. Solche Meinung kann nur haben, wer den Sinn der transscendentalen Abstractionen nicht begreift; wer unter dem Reinen das Nicht-Reale, unter der Form das Inhaltsleere versteht. Der autonome Endzweck, als das echte Subject jenes reinen Wollens, muss, wenngleich nicht aus dem sinnlichen Individuum stammen, auf denselben aber nur um so sicherer gepfropft werden können. Wie aber? Unter der Vermittlung welches psychologisch-ethischen Begriffes?

Es sind zwei Abstractionen, welche das Sittengesetz der unmittelbaren Anwendung auf den Menschen zu entziehen scheinen. Die eine derselben, welche den Gegenstand betrifft, auf den doch alles menschliche Wollen bezogen sein muss, werden wir im folgenden Abschnitt erörtern. Hier soll die andere der in dem reinen Wollen gemachten Abstractionen vom empirischen Wollen in Erwägung gezogen werden. Das menschliche Wollen, so kann man, so muss man einwenden, ist kein reines; denn es ist, wie alles Begehren, mit dem Gefühl der Lust und Unlust verbunden.

Das Begehren ist mit Lust und Unlust verbunden. Was bedeutet diese Verbindung? Was bedeutet überhaupt das Gefühl der Lust und Unlust? Wiefern ist es von der Begehrung, und mit dieser von der Vorstellung unterschieden?

Wir befinden uns mit diesen Fragen inmitten einer interessanten Controverse, welche die gesammte Geschichte der Psychologie durchzieht. Wir werden jedoch dieselbe nicht in diesem Zusammenhange nach unseren eigenen Ansichten zu entscheiden suchen. Nur soweit psychologische Meinungen der hier anzustrebenden Auseinandersetzung entgegentreten dürften, mögen die ersteren in andeutender Kürze berücksichtigt werden.

Wenn hier gefragt wird, was die Verbindung von Gefühl und Begehrung, wie sie sich thatsächlich begiebt, bedeute? so ist diese Frage auf den causalen Zusammenhang beider gerichtet, mit Rücksicht auf die Ermittelung des psychischen Motivs. Wenn aller Begehrung das Gefühl der Unlust und das vorgestellte Gefühl künftiger Lust zu Grunde läge, als treibendes Motiv, als unbedingter Bestimmungsgrund, — dann freilich wäre die reine praktische Vernunft ein schöner Gedanke, aber eine leere Abstraction; denn die Anwendbarkeit auf den Menschen bliebe undenkbar. Dieser Sinn der Verbindung würde mithin das der Lust entrathene Sittengesetz vereiteln. Auf keine geringere Consequenz läuft ja auch in der That der Tadel hinaus, der über den Formalismus der Kantischen Ethik, über die Eintheilung derselben in eine reine und eine angewandte Ethik von jeher ausgesprochen worden ist. Nicht einmal das Formale umfasse jene sogenannte reine Ethik, geschweige das Reale.*)

Aber jene Ansicht, welche allem Wollen die Lust zum Bestimmungsgrunde unterlegt, ist nicht mehr und nicht weniger als eine psychologische Deutung. Sie war es zu Kants Zeiten, obwohl Tetens sowohl als auch Mendelssohn sehr feine Ansichten über den Zusammenhalt dieser teleologischen Pfeiler des Seelenlebens geäussert haben; sie ist es auch heute noch bei Lotze's geistvollem Vergleich; und sie bleibt es, auch wenn jene Verbindung im missbrauchten mathematischen Gewande auf die gesammte Natur erstreckt wird. Sieht man aber auch von dieser, auf verkehrter Anwendung der transscendentalen Methode beruhenden, Uebertragung der Merkmale empfindender Wesen

*) Vergl. Schleiermacher Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre W. W. Abth. III, Bd. 1, S. 314: Grundriss der philosophischen Ethik ed. Twesten. S. 32: „so ist eine sogenannte reine Sittenlehre ein leerer Gedanke.“

auf die physikalisch-chemische Natur gänzlich ab, so wird man von den psychologischen Erörterungen dieser Frage sagen dürfen: die physiologischen Untersuchungen über den Zusammenhang der specifischen Empfindungen mit dem Gemeingefühl lassen noch keinen sichern Schluss zu über das causale Verhältniss derjenigen Vorstellung, welche wir Begehren nennen, mit demjenigen psychischen Vorgange, welcher als Gefühl von Lust und Unlust bezeichnet wird. Thatsache der Beobachtung ist dies: dass Gefühl und Begehrung verbunden sind. Welcher der beiden isolirt gedachten Vorgänge Ursache, welcher aber Wirkung sei, darüber steht Deutung gegen Deutung.

Wie klar und musterhaft Kant über dieses Maass der Geltung seiner psychologischen Analysen gedacht hat, geht aus einer Anmerkung in der Kritik der praktischen Vernunft hervor. „Man wird leicht gewahr, dass die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig, und wird dennoch oft verabsäumt, nämlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen“ *). Deshalb habe er von diesen psychischen Vorgängen bisher die Erklärung, „als in der Psychologie gegeben“, vorausgesetzt.

Man erleichtert sich nun die Ansicht von der Zurückführbarkeit des Begehrens auf das Lustmotiv durch die Gleichsetzung von Lust und Unlust mit dem Lebensgefühl überhaupt. Indessen ist damit doch nur ein höherer Gattungsbegriff für Lust und Unlust bezeichnet, und nur in diesem logischen Sinne ist darunter auch das Begehren mitbegriffen; dann freilich auch daraus abzuleiten. Alle teleologischen Deutungen dagegen von dem etwaigen causalen Connex der Lebensbedingungen mit jenem Doppelgefühl bleiben hier unerörtert.

Die Kantischen Unterscheidungen sind die folgenden. „Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellung zu sein.“ Kant bezeichnet also das Be-

*) VIII, S. 113.

gehren als eine besondere Art des Vorstellens. Auch ist zu beachten, dass das Wollen nicht aufgeführt wird im Unterschiede vom Begehren. In der That ist dieser Unterschied nicht psychologisch, sondern transscendental. Das vom Begehren unterschiedene Wollen ist das reine Wollen. Was bedingt nun aber diesen Unterschied? Wir erinnern uns, dass die Verbindung des Begehrens mit der Lust denselben hervorrief und bestimmte. Denn aller Zweck und Gegenstand wurzelt doch in diesem subjectivsten der Reize. Diese Verbindung ist gegeben, und die Innigkeit derselben darf nicht übersehen werden, wenn es sich um die Anwendung des reinen Willens auf das in jener Verbindung procedirende empirische Wollen handelt.

Zur Bestimmung des Lustgefühls muss man die Beziehung des Begehrens zum Lebensgefühl beachten. Leben wird erklärt, als „das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln“. Das Mangelhafte dieser Erklärung wird verbessert durch die Bestimmung der Lust. „Lust ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen)“. Mithin bezeichnet das Begehrungsvermögen die subjectiven Bedingungen des Lebens.

Insofern nun das Lustgefühl die Vorstellung der Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit dem Begehrungsvermögen, mit den subjectiven Bedingungen des Lebens ist, so bemerkt man das gesteigerte Subjective dieser Uebereinstimmung selbst, und nun erst das Subjective an demjenigen, sei es Gegenstand, sei es Handlung, womit die Vorstellung in Uebereinstimmung tritt*). Und da die solchermaassen auf subjective Uebereinstimmung zurückgeführte Lust keineswegs auf einem Aequivalent geleisteter Verwirklichung beruht, sondern gänzlich innerhalb der Vorstellung verläuft, in einer blossen Messung der Vorstellungen, gleichsam in einem Versuch des Kraftgefühls besteht, so ist die obige Parenthese an ihrem Platze. In diesen Messungen der in dem Begehren als realisirbar vorgestellten Handlungen mit der

---

*) Vergl. hierzu IX, S. 9, 10. (Einleitung in die Metaphysik der Sitten.)

Kraft des Subjects, mit den subjectiven Lebensbedingungen ist unser Bewusstsein beständig rege. Auch in den ästhetischen Vorgängen bethätigen sich diese unwillkürlichen Versuche, die Uebereinstimmung in dem Spiel der Kräfte des Bewusstseins zu erproben.

Wenn demnach das Sittengesetz auf den Menschen, wie er uns psychologisch bekannt ist, angewendet werden soll, so muss erklärt werden, in welchem Verhältniss jenes zu dem Gefühl der Lust und Unlust stehe.

Jene subjectiven Lebensbedingungen bilden den innern Sinn, dessen „fliessendes“, „wechselndes“, „vielfärbiges“ Selbst sie successiv bestimmen. Sie sind die Lebensbedingungen desjenigen Subjectes, welches wir als den „Inbegriff“ der innern Wahrnehmungen von dem problematischen Grenzbegriff des transscendentalen Subjects = x, der Intelligenz, unterscheiden. Bringen wir daher das Moralgesetz, sofern es im menschlichen Begehren sich ereignen soll, welches letztere mit dem Doppelgefühl von Lust und Unlust verbunden ist, mit diesem Gefühl der Uebereinstimmung mit den solcher Art subjectiven Lebensbedingungen zusammen, so ist das Verschiedenartigste zusammengebracht. Denn das Moralgesetz hat zu seiner formalen Bedingung das freie Noumenon, das will sagen, ein Subject, gedacht unter der Idee der Freiheit, unter der Maxime des Endzwecks, das freilich als phaenomenales Subject nicht schematisirt sein will noch darf.

Man sieht, das moralische Begehren, das reine Wollen wendet sich an ein Subject von einem ganz andern „Standpunkte“ aus gesehen, und in solchem Sinne an ein ganz anderes Subject, als dasjenige ist, mit dem das Lustgefühl Uebereinstimmung besagt. Da nun aber das menschliche Wollen mit jenem Doppelgefühl verbunden sein muss, — wie wenigstens die Psychologen lehren, — so folgt, dass wir die Anwendung des Sittengesetzes auf das menschliche Wollen nur in der psychologischen Form von Statten gehend denken können, dass: das moralische Begehren einerseits mit Unlust, andererseits mit Lust verbunden sei.

Wir betrachten zunächst das negative Gefühl, das beim reinen Wollen, sofern es im Menschen sich ereignet, erzeugt werden muss, das Gefühl der Unlust, der Nicht-Uebereinstimmung des Sittengesetzes mit den subjectiven Lebensbedingungen,

das Gefühl des Gegensatzes desselben gegen die Neigungen des Subjectes.

Dieser Gegensatz ist ein doppelter, wie die Neigungen, die subjectiven Bedingungen der Lebensthätigkeit doppelter Art sind. Die eine Art ist am besten gekennzeichnet durch den Namen des „Eigendünkels“, eines „Wohlgefallens an sich selbst“. Diese Art des Solipsismus muss das Moralgesetz „niederschlagen“*). Die andere Art der Selbstsucht lässt sich unter dem mildern Namen der Eigenliebe, des natürlichen Wohlwollens gegen sich selbst zusammenfassen. Dieser thut das reine Wollen blos „Abbruch“; es schränkt die Selbstliebe auf die Bedingung der anderseitigen Uebereinstimmung mit dem moralischen Subjecte ein. Immerhin ist also das mit dem moralischen Begehren des Menschen verbundene Gefühl ein negatives, ein Gefühl der Unlust, der Nicht-Uebereinstimmung, der Hemmung derjenigen Lebensbedingungen, in welchen das successiv bestimmte Subject der Neigungen besteht.

So redet die Schulsprache. Abgelöst von dem terminologischen Leitfaden, werden wir sagen: das reine Wollen ist charakterisirt durch den Gegensatz zum sinnlichen Selbst. Es ist eitel Schwärmerei, wenn man es, im Anfang zumal, anders nimmt; es ist jene andächtige Schwärmerei, die bekanntlich angenehmer und leichter ist als Guthandeln, und das gute Handeln Herbeiführen. Wir werden bei der Prüfung einer vielbesprochenen Lehre noch genauer zeigen können, wie das Kennzeichen nicht nur, sondern das Erziehungsmittel des reinen Wollens in der Ansicht besteht, dass die sinnliche Neigung im Gefühl der eingestandenen Empörung gegen jenes mächtige Gebot unwillig sich Luft mache: damit sie im offenen Kampfe niedergeschlagen werden könne. Das reine Wollen ist auch psychologisch am besten charakterisirt durch diejenige Spaltung des Bewusstseins, welche das Gefühl der Hemmung durch die Idee, durch den Standpunkt des *homo noumenon* ausdrückt.

Diesen psychologischen Bestandtheil des Sittengesetzes hat man stets am deutlichsten, am schroffsten empfunden. Daher der fanatische Eifer gegen die Starrheit des kategorischen Imperativ auf allen Seiten der ethischen Richtungen. Du sollst! hat

*) VIII, S. 197.

man überall herausgehört; also du willst es nicht; du willst dawider. Darin beruht der Widerspruch der Sensualisten aller Nuancen gegen ein unbedingtes Moralgesetz. Schon Locke, da er in der Bestreitung der angeborenen Moral-Principien sich gegen den Verdacht verwahrt, als mache er keinen Unterschied zwischen einem natürlichen Gesetz der Moral, und dem positiven, auf Offenbarung beruhenden, sagt, das Gesetz setze einen *lawmaker* voraus, und damit das beliebte Schreckbild von Belohnung und Bestrafung. Deshalb wollen sie ein mit der Sinnlichkeit von vornherein verträgliches, derselben verwandtes, sympathisches Moralprincip. Unlust soll das moralische Wollen gar nicht zu überwinden haben. Es kann fraglich werden, ob sie den Menschen so hoch spannen, oder das moralische Niveau so bequem legen, dass es als die reine Lust erscheint.

Wir dagegen halten die Psychologie beim Wort, und sagen: dieweil alles menschliche Begehren mit jenem Doppelgefühl verbunden ist, so muss auch das Moralgesetz in seiner Anwendung auf den Menschen mit der Unlust verbunden gedacht werden.

Aber nicht allein mit der Unlust. Wie könnte auch das sinnliche Begehren reines Wollen werden, wenn es lediglich mit dem negativen Gefühle verbunden bliebe? Woher sollte der praktischen Vernunft die Kraft kommen, der Empörung Herr zu werden? Wenn nicht eine Lust sich zugleich daraus erhübe, würde das menschliche Wollen niemals über die Reue, niemals über den Ansatz zur Besserung hinauskommen; die angestrebte Handlung würde nimmer wirklich werden. Indessen kennen wir Lust nur als Uebereinstimmung mit den Lebensbedingungen eines dem moralischen Wollen heterogenen Subjectes. Die Lust hingegen, welche mit dem reinen Wollen vereinbar wäre, muss Uebereinstimmung mit jenem andern Subjecte bezeichnen. Und somit scheint es, als ob die Spaltung des Bewusstseins nicht blos eine psychologische Absonderung, sondern ein reales Doppel-Ich bedeutete; als ob in der That zwei aparte Subjecte in dem Menschen-Individuum angenommen werden müssten, sofern wir ihm ein moralisches Wollen beilegen.

Dem ist nun aber nicht so. Denn jenes andere Subject ist der Grenzbegriff des praktischen Noumenon, ist der Standpunkt, die Maxime, der *focus imaginarius*, dessen Brennstrahlen ausgehen ins Unendliche der Geschlechter der Menschen. Mit

diesem idealen Subjecte also fühlen wir Uebereinstimmung, so wir den Gedanken des reinen Wollens denken. Und dass wir solchem Begehren uns hingegeben berühmen, dass wir unsere eigenen Vorstellungen als Ursachen zu denken wagen von der Wirklichkeit solcher Gegenstände oder Handlungen, in deren Bewirkung die Maxime unseres natürlichen, privaten Wollens gleichwie das Naturgesetz eines allgemein giltigen Wollens hervortritt; dass Vorstellungen in unserem Bewusstsein sich regen, in denen der durch den Mechanismus der Mittel bezeichnete Unterschied und Gegensatz der einzelnen Subjecte gegen einander aufgehoben und ausgeglichen ist in der Idee des freien Noumenon, des intelligibeln Ich, welches niemals blos als Mittel missbraucht werden kann, welches jederzeit zugleich Zweck an sich selbst ist; dass wir in solchem Begehren die Lebensbedingungen eines Subjectes bezeugen, — darin besteht die moralische Lust der Creaturen.

So ist es denn nicht minder unser Subject, das im reinen Wollen das sinnliche niederschlägt oder einschränkt, das in dem Gedanken, in dem Wollen jenes formalen! Sittengesetzes zu der praktisch-objectiven Realität eines noumenalen Subjectes emporwächst, aus einem problematischen Begriffe moralische Persönlichkeit wird. Dieser ihrer eigenen „Persönlichkeit" unterwirft sich in dem Sittengesetze die „Person" *).

Bedarf es denn nun wohl des spinozischen Dogmatismus, um jenen *amor Dei intellectualis* zu einem moralischen Reizmittel zu machen? Es würde der Philosophie schlecht anstehen, wenn sie jenen erhabenen Gedanken aus dem Schriftthum aller Nationen nicht dankesinnig annehmen wollte. Aber es wird der Strenge philosophischer Untersuchung nicht minder angemessen sein, auch in dem Schatze der nationalen Weisheit nach jenen ewigen Gedanken der Ethik zu forschen und ihren Quellpunkt zu hüten. „Es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun!" Dieses beredteste Asyndeton in aller Gedanken-Poesie klingt zwar an Spinoza an; aber die Reinigung dieses ethischen Grundgedankens von pantheistischem Dogmatismus ist in der Unterscheidung der Persönlich-

---

*) VIII, S. 215.

keit von der Person vollzogen; und alle Erhabenheit, die der Gedanke weckt, liegt nun nicht mehr in der Zweideutigkeit jenes Genitivs im *amor Dei intellectualis*, sondern in der Idee der Menschheit.

In der That ist der Standpunkt, auf den das Noumenon den Menschen stellt, so erhaben, dass Uneingeweihte in diesen Wendungen der Kantischen Ethik Abirrung vom Geiste der Kritik wittern könnten. Wer jedoch die Grenzen der Erfahrung von deren Schranken zu unterscheiden einsehen lernt, der begreift, dass durch die Hervorhebung jenes moralischen Noumenon die Grenze nicht überschritten, sondern streng eingehalten, als Grenze betreten wird. Ueberschreitung ist es, wenn man als das sittliche Wesen, das man doch um jeden Preis behaupten möchte, und daher, hat man es als unerfahrbar ausgewiesen, verkappt dennoch wieder hereinlässt, schlechtweg das sinnliche Selbst ausgiebt, und mit allen Mitteln der Schwärmerei ausstattet.

Das Sittengesetz entsteht an der Grenze der Erfahrung, da, wo der Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit uns angähnt. Es fordert einen Endzweck, der innerhalb der Erfahrung keine Stätte hat. Der theoretische Causalnexus der Natur hat als praktisches Abbild den Mechanismus der Mittel und Zwecke, der ein werthvolles Regulativ für das Forschen nach der systematischen Einheit der Erfahrung ist. Die Ethik hingegen fordert umfassendere Einheiten, als jene theoretisch systematische Einheit in der natürlichen Teleologie zu umspannen vermag. Die Autonomie fordert Autotelie. Der Endzweck liegt jenseit der Natur, welche aus der Erfahrung offenbar wird. Wenn daher die Autonomie, an einem Wollen gedacht, ein Subject desselben fordert, so muss solches autonome Subject, als Endzweck, intelligibel sein.

Denkst du nun aber jenes intelligible Subject trotzalledem sinnlich, so ist es deine Schuld. Du sollst dir von diesem moralischen Subjecte kein Bildniss machen; der „Standpunkt" der Idee lehrt es dich vermeiden, dass das „Analogon eines Schema" zum sinnlich-übersinnlichen Gespenst verstümmelt würde. Wenn die Person sich der Persönlichkeit unterwirft, so erhebt sich damit die sinnliche Person zu dem Standpunkt jener Maxime, welcher zufolge, was nicht wirklich ist, durch

unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und laut dem formalen Inhalt des Sittengesetzes wirklich werden soll!

Indem nun aber diese Erhöhung des Subjects auf den Standpunkt des freien Noumenon in der Unterwerfung der Person unter ihre eigene Persönlichkeit sich vollzieht, so entsteht die Vorstellung einer Uebereinstimmung mit Lebensbedingungen, welche den Horizont des sinnlichen Subjects schlechterdings überragen, eine Uebereinstimmung mit einer Causalität, die keine Erfahrung in wissenschaftlicher Bestimmtheit aufweist, mit einer „Bestimmung der Kräfte des Subjects“, welche Kräfte auf keine andere Weise sich hätten ermessen lassen. So entsteht denn in diesem höchst gesteigerten Lebensgefühl aus der Unlust die höchste, die positivste Lust; aus der Niederschlagung der Neigungen, die ja doch von dem Standpunkt der Persönlichkeit erfolgt, aus der Unlust an dem sinnlichen Subjecte, die ja doch im Angesichte des autonomen Gesetzes rege wird, entsteht die höchste Lust. Es entsteht in diesem Doppelgefühl das Bewusstsein der Pflicht.

Wir haben nach einer subjectiven Triebfeder gesucht, mit welcher das objective Sittengesetz im menschlichen Begehren zu einem reinen Wollen zusammenwirke. Diese Triebfeder ist die Pflicht. Denn die Pflicht, obzwar sie jenes Doppelgefühl zu einer Vorstellung reinigt, die schier aufhört, Gefühl zu sein, die den Namen des „intellectuellen Gefühls“ rechtfertigt, so wurzelt sie doch in dem Grunde dieser subjectiven Doppelregung. Lust und Unlust kreuzen sich in dieser Erscheinung gesteigerten Bewusstseins.

Diese Verknüpftheit des specifisch Subjectiven am Sinnlichen mit dem Pflichtbegriff war in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten noch nicht zum Anstoss geworden. Daher dort der kategorische Imperativ der adäquate Ausdruck des Sittengesetzes. Es ist nun sicherlich interessant, und für die Stellung, die wir dem Pflichtbegriff anweisen, ein nützlicher Beleg, dass die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft eine hierauf bezügliche Veränderung erfahren hat: „Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moral und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse *a priori* sind, so gehören sie doch nicht in die Transscendental-Philosophie, weil (sie) die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen u. s. w., die insgesammt empirischen Ursprungs sind,

(dabei vorausgesetzt werden müssten).“*) Die zweite Ausgabe fährt nach „sind“ also fort: „zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hinderniss, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen.“**) Von dem System der reinen Sittlichkeit wird demnach der Begriff der Pflicht ausgeschlossen; er gehört der angewandten Sittenlehre an.

Diese zum intellectuellen Gefühl sublimirte Pflicht ist nun aber nicht etwa, wie man sie aufgefasst hat, Nöthigung unter ein fremdes Joch, sondern sie ist Anerkennung des Gesetzes, welches die Vernunft ihr eigenes nennt; und nur sofern sie dasselbe als ihr eigenes fühlt und begreift, steht sie unter dem Bewusstsein der Pflicht, wird die Legalität zur Moralität. Es ist ein Zwang, und soll, da ja nun einmal das menschliche Wollen unter Unlust prozediren muss, ein Zwang sein; aber da zugleich mit Lust gepaart jenes unser Wollen von Statten geht, so ist jener Zwang ein „Selbstzwang“***); denn dadurch allein wird die Nöthigung mit der Freiheit vereinbar, und dadurch allein der Pflichtbegriff zum ethischen Begriffe.

Es ist daher jetzt nicht zu besorgen, dass in dem Pflichtgefühl dem Sittengesetze ein materialer, empirischer Bestimmungsgrund untergelegt würde; denn dieses eigenthümliche, in aller Psychologie alleinstehende, intellectuelle Gefühl ist so wenig und soviel Lust als Unlust, also beides nicht. Wenn man die Pflicht mit einem Namen des Gefühls benennen will, so ist Achtung der geeignete Ausdruck. Der Grund der Achtung demüthigt unser Selbstbewusstsein, und erhebt zugleich diesen Grund, der doch unser ist, als Bestimmungsgrund in uns wirkt. Und wenn man überhaupt von einem moralischen Gefühle reden darf, so verdient die Achtung diesen umfassenden Namen.

Daher ist dieses eigenthümliche, mit keinem pathologischen Gefühle vergleichbare Gefühl der Achtung, obzwar es Sinnlichkeit voraussetzt, in welcher und für welche es als Triebfeder

*) Das eingeklammerte (sie) gehört der zweiten, die eingeklammerten vier letzten Worte der ersten Ausgabe an.

**) Kritik der r. V. S. 51.

***) Bd. IX, S. 223 (Einleitung zur Tugendlehre).

wirkt, doch schon mehr als Triebfeder. „Und so ist die Achtung vor dem Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet.“ *) Sie entstammt der Persönlichkeit, welcher in ihrem Gefühl die Person sich unterwirft. So kann sie denn auch nur auf Personen bezogen werden, „niemals auf Sachen“, die Neigung, Liebe und Furcht, ja sogar, als Affect, Bewunderung, aber nicht Achtung erregen können. Achtung ist der Tribut, den man dem moralischen Verdienste zu zollen sich genöthigt fühlt. Und doch ist es nicht allein Unlust, die sich darin äussert. Hat man dem Gefühl nur Raum gegeben, so erhebt sich die Seele in dem Maasse, „als sie das erhabene Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht“; und sie kann sich alsdann „an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen.“ **) Und so trifft bei diesem specifisch moralischen Gefühle zu, was das praktische *a priori* überhaupt charakterisirt: die freie Nothwendigkeit. Die Achtung ist „das Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz“. ***) In dieser Vereinbarung ist auch die psychologische Schwierigkeit gehoben. Die Unterwerfung paart sich mit der Erhebung; und so wird der Selbstzwang zur „Selbstbilligung“; auf der Autonomie beruht alle moralische Verbindlichkeit.

In solcher psychologischen Vermittelung erläutert sich der vielgeschmähte Ausdruck, den Kant für das Sittengesetz in Anwendung auf den Menschen wahrlich nicht etwa eingeführt, sondern — Dank der unbeirrten Anlage der Menschen zur Moralität in Vernunft und Sprache! — angenommen hat. In dem subjectiven Gefühl der Achtung wurzelt das subjective Bewusstsein des Sittengesetzes, das Bewusstsein der Pflicht. So wenig aber ist das Gesetz identisch mit der Pflicht, dass von einem „Gesetze der Pflicht“ ausdrücklich, und zwar im Unterschiede von einem „Gesetze der Heiligkeit“ geredet wird.“ †) Das Gesetz ist unmittelbar Autonomie. Die Pflicht ist entweder die einzelne Handlung, oder sie bezeichnet unser menschliches Ver-

---

*) VIII, S. 200.
**) Ib. S. 203.
***) Ib. S. 206.
†) Ib. S. 208.

hältniss zum Sittengesetze. Das Verhältniss der Pflicht zu der Achtung ist somit das des subjectiven Gefühls zu einem bald als Sache, bald als Vorgang gedachten Objectiven.

So kläglich die Thatsache ist, so darf es doch nicht unausgesprochen bleiben, dass nicht etwa nur Schopenhauer, sondern dass nicht minder Schleiermacher die Bedeutung des psychologisch-ethischen Grundbegriffs der Pflicht verkannt und entstellt hat. „Beschränkend“, das im Naturtriebe Gegebene „verhindernd“, nicht aber ein „selbstbildendes“ ethisches Princip soll der Kantische Grundsatz sein. Daher sei die Unlust der Sittlichkeit zur „Begleitung“ gegeben*). Der Begriff der Pflicht gehe bei Kant der Sittenlehre voran, sei aus der Theorie des Rechts herübergenommen**), wie denn Kant überhaupt das Juridische mit dem Ethischen verwechselt habe.

Wenn einem Schleiermacher bis zu diesem Grade der Verkennung die berühmte Apostrophe an die Pflicht aus dem Gedächtniss schwinden konnte, dann darf es nicht Wunder nehmen, dass in unseren Tagen der deutsche Uebersetzer Darwin's jene bekannte Stelle aus dem Englischen auf eigene Hand zurückübersetzt hat***).

Es ist aber nicht etwa eine rhetorische Frage, welche nach dem Ursprung der Pflicht gestellt wird, sondern es sind in jener Anrufung alle die Fragen erledigt, welche man von Schiller bis Schopenhauer herab gegen den Pflichtbegriff erhoben hat.

„Pflicht, du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern „Unterwerfung verlangst“. Das ist der Gegensatz zu der Neigungs-Moral. Aber das Sittengesetz ist uns kein fremdes Joch, das gebieterisch und drohend zwänge. „Doch auch nichts drohst, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte, und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet“ †).

---

*) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 52. 55. 58. 62.

**) Ib. S. 131 f.

***) Die Abstammung des Menschen, übers. v. J. Victor Carus 1871. Bd. I, p. 59.

†) VIII, S. 214.

Auf diese letztere Wendung bezieht sich der Ausspruch Kants, mit Rücksicht auf Schiller's Einwurf: „Ich gestehe gern, dass ich dem Pflichtbegriffe, grade um seiner Würde willen, keine Anmuth beigesellen kann.“ „Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu welche zurückstösst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst als alles Schöne*). „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich in das Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen, und die Triebfeder dazu hergeben wollen.“ Und wie Kant in dieser Replik nicht blos in den wichtigsten Principien, sondern auch in diesem Punkte Einigkeit mit Schiller constatirt, so konnte dieser Jenem schreiben: „Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne Ihnen für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt, und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurechtgewiesen haben. Blos die Lebhaftigkeit des Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Theile des Publikums annehmlich zu machen, das bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Theil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der That sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe“**). Es wäre innig zu wünschen, dass aus unseren Literaturgeschichten die bequeme Verhältnissbestimmung zwischen Kant und Schiller, nach welcher der Letztere des Erstern Rigorismus ästhetisch gemildert habe, endlich verschwände.

Auf einen Punkt noch an jener Stelle, in deren Interpretation wir eintreten mussten, soll hingewiesen werden, auf die Frage nämlich: „welches ist der Deiner würdige Ursprung,

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft W. W. Bd. X, p. 24.
**) W. W. Bd. XI a, S. 169. Brief vom 13. Juni 1794.

und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werthes, den sich Menschen allein selbst geben können"? In der Wurzel der Pflicht also liegt der einzige Werth des Menschenlebens, derjenige nämlich, den sich Menschen allein selbst geben können.

Und wird nun etwa auf eine Substanz hingewiesen, als deren Theil der Mensch sich zu fühlen habe? Oder wird diejenige Lösung des Welt-Räthsels offenbart, die in dem Willen selbst das Ding an sich aufdeckt?

Von allem solchem Dogmatismus und Mysticismus ist hier keine Spur. Die andere „Ordnung der Dinge", der die Pflicht entstammt, sie ist „nichts anders, als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur". „Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann Alles, was man will, und worüber man Etwas vermag, auch blos als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst." „Daher ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt": „also dieses niemals blos als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind" *).

So sehen wir denn hier den Grundbegriff der angewandten Ethik, die Pflicht, zurückgeführt auf den Grundbegriff der reinen Ethik, die Freiheit, als auf ihren Ursprung, und zwar auf diejenige positive Bedeutung der Freiheit, welche wir in dem Begriff des absoluten Zwecks kennen gelernt haben.

*) VIII, S. 215.

Wie nun aber in diesem absoluten Zweck das blödeste Praktiker-Auge die gediegenste und bündigste Moral für die Praxis aller Zeiten verspüren muss, so ist zugleich auf anderer Seite die Erhabenheit dieses Standpunktes nicht blos der Ethik, sondern nicht minder der Aesthetik zu Gute gekommen. Die Keime der Kantischen Aesthetik, die in Schiller zu reicherer Fruchtbarkeit gediehen, sind aus diesem spröden Boden der Pflicht aufgegangen.

Wie sehr sich durch den Mangel an Interesse das Schöne einerseits von dem Angenehmen unterscheidet, als das specifisch Menschliche von dem Thierischen, so auch unterscheidet es sich andrerseits hierdurch von dem Guten, als dem Vernünftigen schlechthin. Das Angenehme wurzelt in der Neigung, das Schöne in freiem Wohlgefallen, in Gunst; das Gute aber in der Achtung. Diese führt allerdings ein Interesse bei sich, und zwar ein so dringliches, als nur der Endzweck einflössen kann.

Aber diese Coincidenz des Menschlichen mit dem Sittlichen, soweit sie besteht, führt denn doch auch eine innerliche Beziehung des Schönen mit dem Guten herbei. Und in nichts Geringerem zeigt sich zuallernächst dieser Zusammenhang, als darin: dass der Mensch allein des Ideals der Schönheit fähig sei.

„Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, ... ist also eines Ideals der Schönheit, sowie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit, unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig" *).

Das Ideal ist nämlich von der Normalidee des Schönen zu unterscheiden, von welcher letzteren Kant eine „psychologische Erklärung" giebt. Das Ideal dagegen besteht „in dem Ausdruck des Sittlichen" **); und es ist daher „die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein blosses Urtheil des Geschmacks" ***). In dieser Indifferenz besteht die Analogie der subjectiven formalen Zweckmässigkeit des Schönen mit dem moralischen Endzweck.

---

*) Kritik der Urtheilskraft W. W. Bd. IV, S. 83.
**) Ib. S. 86.
***) Ib. S. 87.

Und daraus ergeben sich weitere Beziehungen für die Einheit des intelligibeln Substrates an beiden Erscheinungen. „Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten, und auch nur in dieser Rücksicht ... gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes Andern Beistimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist .. Das ist das Intelligible, worauf ... der Geschmack hinaussieht“ *). Und dieses selbe Uebersinnliche ist der intelligible Grund sowohl der Natur als der Freiheit.

In solcher Ergründung des Intelligibeln, auf welches auch das „einzelne“ Geschmacksurtheil hinweise, enthüllt sich das indirecte Interesse, das wir an der Schönheit der Natur nehmen, als ein moralisches. Wir haben zwar kein Interesse daran, ob und wie es möglich wäre, die Natur „als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks *a priori* anzunehmen“ **). Aber es interessirt uns allerdings die objective Realität des Schönen insoweit, „dass die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich einen Grund, eine gesetzmässige Uebereinstimmung ihrer Producte zu unserem von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen ... anzunehmen.“ „Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch, und der, welches es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur soferne an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat“ ***).

Wer diese Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühle zu studirt findet, den verweist Kant auf die Thatsache der Bewunderung der Natur, die sich in ihren schönen Producten als Zweckmässigkeit ohne Zweck zeigt, „welchen letztern, da wir ihn äusserlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns selbst und zwar demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung suchen“. Und dieser letzte Zweck, auf den alle ästhetische Zweckmässigkeit hinweist, hebt daher auch die Antinomie des Geschmacks auf. Denn

*) Ib. S. 232.
**) Ib. S. 155.
***) Ib. S. 167 f.

der Begriff, auf den sich das Geschmacksurtheil gründet, bestimmt nichts in Ansehung des Objects, sondern erklärt nur die allgemeine Giltigkeit des Urtheils; „weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriff von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann“ *).

Diese Perspective auf das Intelligible eröffnet demnach die Urtheilskraft in ihrer Zweckmässigkeit, indem sie die speculative und die praktische Vernunft in dem Begriffe des Zweckes vereinbart. Aber wenn schon mit Beziehung auf das Schöne der Natur diese Verwandtschaft des Moralischen mit dem Geschmacksurtheil gilt, so hat diese Affinität erhöhte Bedeutung für den Begriff des Erhabenen. Der Pflichtbegriff selber zeigt sich als Quell des Erhabenen; und die Achtung ist subjectiver, psychologischer Ausdruck beider Begriffe. Die Achtung wird in Beziehung auf diesen ästhetischen Vorgang bestimmt als „das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist“ **). „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Object statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjecte) beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unseres Erkenntnissvermögens über das grösste Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.“

So ist das Gefühl des Erhabenen ebensosehr ein Gefühl der Lust, als der Unlust. Unlust erregt es, dass die Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung sich der Vernunft unangemessen, nicht gewachsen zeigt, dass sie jenes absolut-Grosse nicht zur Darstellung zu bringen vermag, welches jene verlangt. Dass aber eine solche Stimme der Vernunft vernehmbar ist, die eine Totalität, eine Zusammenfassung in Eine Anschauung fordert, diese Forderung, dieser Gedanke des Unendlichen zeigt ein Vermögen des Gemüths an, das schlechthin übersinnlich ist***). Und diese Wahrnehmung, diese

*) Ib. S. 216.
**) Ib. S. 113.
***) Ib. S. 110.

Einsicht, dass es ein der Vernunft eigenes Gesetz sei, welches eine Totalität fordert, der keine sinnliche Anschauung beikommen kann; dass mithin jene Unangemessenheit zugleich eine Uebereinstimmung mit dem Grundgesetze der Vernunft sei, das erweckt Lust. Und in diesem Doppelgefühl besteht das Gefühl des Erhabenen.

Das Erhabene ist ein Gefühl, ein Gemüthszustand, und nur metaphorisch auf einen Gegenstand anwendbar. Wie im Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation verharrt, weil Verstand und Einbildungskraft durch ihre Einhelligkeit subjective Zweckmässigkeit der Gemüthskräfte bewirken, so wird das Gemüth im Gefühl des Erhabenen bewegt, weil jene Gemüthskräfte durch ihren Widerstreit nur eine desto tiefere Uebereinstimmung hervorbringen: die grenzenlose Einbildungskraft schrumpft zusammen vor dem unendlichen Verlangen der Vernunft nach noumenaler Begrenzung.

Wenn nach der Sprache der Psychologie die Lust eine Förderung der subjectiven Lebensbedingungen signalisirt, so mag das Erhabene eine Ueberlegenheit über die Natur zeigen, „auf welche sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur ausser uns angefochten, und in Gefahr gebracht werden kann, dabei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müsste“ *). Wie in dem Doppelgefühl der Pflicht ist auch in dem des Erhabenen die Menschheit der Grund der Lust, den der Mensch zu seinem Niveau nicht niederdrücken kann. Und in diesem gemeinschaftlichen Grunde zeigt sich derselbe als die sittliche Idee.

Es ist daher eine consequente Folgerung, dass das moralisch Gute „nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse“ **). So wenig das Gefühl des Erhabenen durch eine „abgezogene Darstellungsart“ verliert, weil die Absonderung gerade von den Schranken der Sinnlichkeit eine Darstellung des Unendlichen ist; so auch muss das moralische Gesetz in uns von allem Sinnlichen abgesondert vorgestellt werden. Man besorge nicht, dass, wenn man die Darstellung des Sittengesetzes „alles dessen beraubt, was sie den Sinnen

*) Ib. S. 119.
**) Ib. S. 131.

empfehlen kann, sie alsdann keine andere, als kalte, leblose Billigung und keine erregende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es mehr nöthig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mässigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen. Daher haben auch Regierungen gern erlaubt, die Religion mit dem letzteren Zubehör reichlich versorgen zu lassen, und so dem Unterthan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen zu benehmen gesucht, seine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkürlich setzen, und wodurch man ihn als blos passiv leichter behandeln kann." *)

Die Pflicht, die in der Autonomie wurzelt, und das Erhabene, in dem der Mensch die Menschheit berührt, beide Gefühle entziehen das moralische Subject dieser Erniedrigung, wie aller Schwärmerei. Und so können diese beiden Gefühle in dem Satze vereinigt werden:

Pflicht ist das Gefühl der Achtung des Erhabenen unserer moralischen Bestimmung.

Daher ist denn auch in doppeltem Sinne die Pflicht ein Specificum des Menschen. Nicht nur dass in Form der Schuldigkeit und Verbindlichkeit das Sittengesetz zum Menschen redet: auch nur von Menschen zu Menschen will es gelten. Es ist eine „Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe", wenn man die Pflicht „in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht gegen diese Wesen verwechselt". **) Dies gilt vom Schönen der Natur, wie in Bezug auf die Thiere, wie auch mit Rücksicht auf die Gottheit. „Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst." Der Mensch allein, vielmehr die Menschheit in seiner Person, ist der Grund aller Pflicht, ist der Erreger des Erhabenen.

Nun schätze man aber die nüchterne Gediegenheit der Kantischen Lehre. Die specifisch menschliche Pflicht ist die Quelle, aus welcher die erhabene Natur ent-

---

*) Ib. S. 135.

**) Tugendlehre Bd. IX, S. 298 ff.

springt. An diesem Punkte berührt sich auf ein Haar die rationale Ethik mit der schwärmenden. Kant aber schärft nachdrücklich dies als den Sinn seines Terminus ein: dass wir uns nicht anmaassen sollen, „gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen.“ *) „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen, aus theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens.“ Und doch hat Kant die culturethische Bedeutung der Idee des Wohlwollens nicht minder fein gewürdigt, als Herbart. Er stellt zwar die Frage, ob es nicht besser stehen würde mit dem Wohl der Welt, „wenn alle Moralität blos auf Rechtspflichten, doch mit der grössten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde.“ Aber er antwortet: „in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer grossen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen.**)

Aber auch diese Zierde, die Menschenliebe, kann die Pfeiler des Sittengesetzes in der Menschenwelt nicht ersetzen. Könnte der Mensch dahin gelangen, die Pflicht gern zu thun, wie er seiner Anlage nach, heilig genug ist, ungern sie zu verletzen, so würde das autonome Glied im Reiche der Sitten zum Oberhaupte desselben, „und die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenngleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.“ ***)

So wird an dem Springpunkt des Erhabenen in der Menschheit der „moralischen Schwärmerei, welche viel Köpfe ansteckt“, der Boden abgegraben. „Es ist lauter Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und grossmüthiger, stimmt, . . . sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würde.“ †) Auf diese Weise bringen „Romanschreiber oder

*) VIII, S. 209.
**) IX, S. 319.
***) VIII, S. 209.
†) Ib. S. 212.

empfindelnde Erzieher" eine „windige, überfliegende, phantastische Denkungsart" hervor. Diese „einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet", empfiehlt in ausführlicher Darlegung die „Methodenlehre". Und es ist dem Liebhaber von Rousseau's Stil und edlen Absichten um so höher anzurechnen, dass er diesen eigenen Weg, seine eigene Methode einschlägt, indem er den „Erziehern der Jugend" anräth, die letztere zum sittlichen Räsonnement anzuleiten.

Wenn der moralische Katechism, mit dem der Religionskatechismus nicht vermengt werden darf, welcher letztere vielmehr dem erstern folgen muss*), ein Gegenstand der Uebung und der geistigen Beschäftigung wird, bei der sich eine erweiterte Einsicht in die moralische Zweckmässigkeit eröffnet, so werde damit die sittliche Idee zur Triebfeder. Aber nur Pflicht soll man die Kinder suchen und wägen lassen. Man verschone sie „mit Beispielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen"; „weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unübersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt". Es giebt nichts Ueberverdienstliches, bei keinem Menschen. „Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat (sollte es auch nur die sein, dass man durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung Vortheile geniesst, um deren willen Andere desto mehr entbehren müssen"**). Darum soll nicht die „Seelenerhebung", sondern die „Herzensunterwerfung unter Pflicht" die Darstellungsart sein, unter der wir des Sittengesetzes, und unserer eigenen Erhabenheit durch dasselbe uns bewusst machen. Die erhabene Pflicht, und nicht das überhebende Verdienst, soll das „oberste Lebensprincip aller Moralität im Menschen" werden***).

Dieser Eine Gedanke muss der Leitstern sein, wenn das bunte Bild des sittlichen Lebens ausgestaltet werden soll. Auf alle die schönen Ideen des Wohlwollens, der innern Freiheit, in denen sich eine klare Ueberschau der sittlichen Verfassung

---

*) W. W. Bd. IX, S. 357.

**) Ib. S. 304; vgl. Bd. IV, S. 329, 330: „das glänzende Elend".

***) Ib. S. 213.

abspiegelt, oder etwa gar auf Mitleid und Barmherzigkeit*) den Bau der sittlichen Welt zu gründen, müssen wir ablehnen: wenn anders das Gründen auf dem Grunde der Erfahrungslehre ins Werk gesetzt werden soll. Von diesem Grunde aus muss auch die Anwendung der sittlichen Idee sich aufbauen. Und wie die Pflicht mit der Freiheit zusammenhängt, so können alle sittlichen Werthe aus der Pflicht abgeleitet werden. „Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet." Denn Beides ist in der Pflicht vorgehalten: der Fusspunkt des Menschen in der Sinnenwelt, und der Gesichtspunkt des *homo noumenon.* Das sind die beiden Standpunkte, von welchen die erzeugende Betrachtung einer sittlichen Welt ausgehen muss. Alle angewandte Sittenlehre ist daraus zu bestimmen, die Religion nicht minder als der Rechtsbegriff. .

Wie Kant für die Religionsphilosophie den Pflichtbegriff bearbeitet hat, das sei hier zum Schluss noch besonderer Erörterung unterzogen, da die Ansicht vom radicalen Bösen einem totalen Missverständniss verfallen ist.

Der Schwerpunkt in der Lehre von der transscendentalen Freiheit liegt in dem Maximen-Charakter derselben. Die eigene Art von Causalität besteht darin, dass sie nicht einen „Zeitursprung", sondern einen „Vernunftursprung", nicht einen zeitlichen, sondern einen dynamischen Anfang, nicht einen „Erklärungsgrund", wie Freiheit von Statten gehe, sondern ein regulatives Princip, an welchem unsere Handlungen geordnet werden können, bedeute.

Wenn man daher fragt, wie es zugehe, dass das Gute sich in der Menschenwelt vollziehe; wie, dass das Böse empirische Thatsache werde, so ist dies eine theoretische, nicht eine ethische Frage; mithin kann die Antwort nicht lauten: durch Freiheit. Denn Freiheit soll keinen theoretischen Erklärungsgrund abgeben; sondern lediglich die Weisung bedeuten: beurtheile alle Handlungen des Menschen, als eines moralischen Wesens, als ob sie frei wären, aus dem „Standpunkt" des *homo noumenon.* Vielleicht werden sie dadurch am Ende der Dinge frei!

---

*) Vgl. Bd. IX, S. 318: „eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt".

Je energischer nun Kant einerseits bemüht war, das „Misslingen aller Versuche in der Theodicee“ nachzuweisen, je nachdrücklicher er darauf hinwies, dass es „Vermessenheit“ sei, das psychische Uebel aus der Abschätzung des Weltenplanes erklären zu wollen; je dringlicher er auf dem Einen Gedanken bestand, es gebe nur Einen Werth des Lebens, den nämlich, welchen der Mensch selbst in der Menschheit, in dem Sittengesetze, sich selbst gebe, — desto angelegener musste es ihm sein, nach der Seite der moralischen Unzweckmässigkeit sein Weltbild nicht unergänzt zu belassen. Und so entstand ihm die Frage: nach dem Ursprung des Bösen in dem Menschen.

Indem diese, auf die Moral bezügliche, theoretische Frage gestellt war, blieb nur Ein Weg für die Lösung derselben übrig: die Wahl des Bösen musste frei erfolgen; denn eine Naturanlage mag, als eine Grundkraft, für eine Erklärung angesehen werden: allem Moralischen leuchtet die Grundmaxime der Freiheit voran. Indessen die Frage ist nun einmal theoretisch; sie sucht also eine Art von Grund, von theoretischer Ursache. Es genügt ihr nicht der Hinweis auf die Freiheit, der zufolge in jedem Moment die Handlung, als gute wie als böse, hervortreten kann. Es wird nach der Maxime, als einer Art von Gesetz, geforscht. Mithin muss, sofern Eine böse Handlung in der Erfahrung sich begeben hat, eine böse Maxime als vorhanden angenommen werden. Und so kann alsdann gesagt werden, der Mensch sei von Natur böse.

Dagegen aber hat er ja in der Freiheit die Prärogative, als des Sittengesetzes autonomen Urheber sich zu denken: wie reimt sich mit dieser Identität von Freiheit und Sittengesetz die Gleichsetzung der Freiheit mit der bösen Natur? Ist etwa der Mensch ein Adiaphoron, gut und böse zugleich?

Es sind, wie man bemerken wird, beinahe dieselben Fragen, denen auch der Pflichtbegriff begegnet, die Kant zuerst in einer besonderen Journal-Abhandlung, sodann in dem ersten Stück seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ behandelt hat. Weder die Ansicht, dass die Welt im Argen liege, noch die, dass sie unaufhörlich zum Bessern fortschreite, keine von beiden scheint der richtige Angriffspunkt für die Lösung der obigen Fragen zu sein. Die Natur des Menschen wollen wir kennen. Unter Natur des Menschen aber wird, ohne

einen Gegensatz zur Freiheit bezeichnen zu wollen, hier „nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit“ *) verstanden. Freilich muss dieser subjective Grund selbst wieder ein „Actus der Freiheit“ sein. Also kann der Grund des Bösen nicht in der Natur, als einem „Naturtriebe“, sondern lediglich als einer, jenseit der Zeit liegenden, „Regel, die die Willkühr sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime“ liegen. Und nach dem Grunde dieser darf man nicht weiter fragen. Denn sie ist die letzte wohl gemeinte Auskunft über jene theoretische Neugier. Wenn wir also sagen, der Mensch sei von Natur gut, oder, er sei von Natur böse, so bedeutet dieses nur soviel: er enthalte einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen“ **). Angeboren heisst daher das Gute oder Böse im Menschen nur in dem Sinne, „als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird . . . nicht dass die Geburt eben die Ursache davon sei“. Daher bildet die Bezeichnung „von Natur“ keinen Gegensatz zum Erworbenen; sondern „dass sie nur nicht in der Zeit erworben sei“ ***). Immer nur subjectiver Grund zur Beschwichtigung der theoretischen Frage.

In gleicher Weise ist „von Natur“ unterschieden von nothwendig. „Er ist von Natur böse, heisst soviel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet, nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie nothwendig), sondern er kann nachdem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man kann es, als subjectiv nothwendig, in jedem, auch dem besten Menschen, voraussetzen.“ †) Dieser subjectiven Nothwendigkeit, welche die Natur hier bedeutet, entspricht der Ausdruck „Hang“.

Hang ist von Anlage unterschieden. Die Anlage ist in ihren drei Arten, für die Thierheit, in der „mechanischen

---

*) X, S. 21.
**) Ib. S. 22, vgl. Anm.
***) Ib. S. 26.
†) Ib. S. 35.

Selbstliebe", für die Menschheit, in der „vergleichenden Selbstliebe", endlich für die Persönlichkeit in der „Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz", Anlage zum Guten. Und diese Anlagen sind „ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur" *). Der Hang dagegen bezeichnet „den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, ... soferne sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist". Der Hang darf daher, wenn er selbst angeboren wäre, nicht als angeboren vorgestellt werden: er muss „erworben", oder „zugezogen" sein. Wir müssen daher entweder einen Sündenfall, einen freiwilligen, wenngleich unerforschlichen Uebergang aus dem Stande der Unschuld zum Bösen annehmen, oder eine durch die Aufnahme einer bösen Maxime erfolgte Verderbtheit des Herzens, aus welcher sich unter dem Wink des Noumenon der empirische Mensch zum Bessern erzieht. Beide Annahmen haben ihren Grund.

Der Hang zum Bösen kann erstlich die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zweitens die in der Vermischung der Triebfedern sich zeigende Unlauterkeit derselben, drittens die in dem Hang zur Annehmung böser Maximen bestehende Bösartigkeit oder Verderbheit bedeuten. Diese dritte Stufe charakterisirt den Hang zum Bösen am bestimmtesten. Sie bezeichnet den „Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen" **). Sie kehrt die sittliche Ordnung der Triebfedern um, und kann daher auch „Verkehrheit" heissen.

In dieser Verkehrheit besteht der gesuchte subjective Grund des Bösen. Nicht in der Sinnlichkeit kann er liegen; denn diese ist unverschuldet, und beschränkt den Menschen blos auf die Thierheit; aber auch nicht in der Verderbniss der Vernunft kann er liegen; denn diese würde ihn zu einem teuflischen Wesen machen. Der Ursprung des Bösen liegt vielmehr im Guten selbst, in der moralischen Anlage des Menschen. Das radicale Böse, als ein selbstverschuldetes, als in der Freiheit eingewurzelt, hat zunächst darin seine Möglichkeit, dass, wie die „Ueberschrift" jenes ersten Stücks schon

*) Ib. S. 30.
**) Ib. S. 32.

besagt, eine „Einwohnung des bösen Princips neben dem guten" stattfindet. Die Bösartigkeit ist daher keine Bosheit, das Böse als Böses zu wollen, sondern es ist Verkehrheit des Herzens, aus der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit zwar entsprungen, aber nichtsdestoweniger „vorsätzliche Schuld" und diejenige „Tücke, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen", die „Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen", welche man als den „faulen Fleck unserer Gattung" das „radicale Böse der menschlichen Natur" *) nennen kann.

Darin also besteht die radicale, die alle Maximen verderbende Bösartigkeit des Menschen seiner Natur nach, dass sie „die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt". Der Anlass zu dieser Bösartigkeit ist mithin genau der gleiche, wie der zu der Vorstellung der Pflicht. Wäre der menschliche Wille nicht ein sittlicher, so wäre das Sittengesetz für ihn nicht Pflicht. Wäre in ihm nur das Gute Princip, nur die moralische Anlage, so würde er nur gut sein. Er hat aber zugleich eine sinnliche und zwar gleichfalls „schuldlose" Naturanlage. Wenn er nun diese allein zur Triebfeder macht, so ist er böse. Sofern ich ihn als von Natur böse begreifen will, muss ich einsehen, dass in dem Unterschiede der Triebfedern, die ihn gleichzeitig bestimmen, der Unterschied zwischen bös und gut nicht bestehen kann: derselbe besteht in der Unterordnung der Triebfedern: „welche von beiden er zur Bedingung der andern macht." **). Statt das moralische Gesetz zur obersten Bedingung zu machen, macht er die Triebfeder der Selbstliebe zur Bedingung des Gesetzes. Darin, nicht in absoluter, teuflischer Bosheit, nicht in der Abwesenheit aller moralischen Triebfedern: in der Verkehrung besteht die Bösartigkeit, die Verkehrtheit des Herzens.

Wir werden daher sagen können: Ebenso wie die Pflicht die einzige Darstellungsart des Sittlichen ist, so auch ist die Ansicht von der Verkehrtheit, von dem radicalen Bösen, diejenige, wie man sich psychologisch ausdrücken mag, in der Natur unserer Willkür eingewurzelte Meinung der Menschen-

*) Ib. S. 43.
**) Ib. S. 40.

gattung, unter welcher die sittliche Erziehung des Menschengeschlechts von Statten gehen kann. Denn gerade dieser Meinung tritt das formale Sittengesetz entgegen. Nicht etwa das Noumenon hat im intelligibeln Jenseit das Böse aus Freiheit in seine Natur aufgenommen. Nicht so verstehen wir das Noumenon. Nicht so verstehen wir die Natur, als den subjectiven Grund für den Gebrauch der Freiheit. Nicht so verstehen wir das Noumenon der Freiheit.

Mit der Erbsünde darf das radicale Böse nicht verwechselt werden. Von allen Vorstellungsarten, die Verbreitung und Fortsetzung des Bösen zu erklären, ist die durch „Anerbung" die „unschicklichste". „Die drei sogenannten oberen Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen, nämlich entweder als Erbkrankheit, oder Erbschuld oder Erbsünde"*). Den Zeitursprung des Bösen sollen wir nicht suchen; der ist unerforschlich, so unvermeidlich das Verlangen ist, das zufällige Dasein des Bösen zu erklären. Das ist der subjective Grund, den wir in dem Radicalen, in der Natur, annehmen, gleichsam postuliren. Der Vernunftursprung hinwiederum, demzufolge jede Handlung als freie gilt, ist ebenfalls unerforschlich. Denn die moralische Anlage ist eine Anlage zum Guten. „Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne"**). Diese Unbegreiflichkeit nennen wir, neben und auf Grund der moralischen Anlage, die Verkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfeden, das radicale Böse in der menschlichen Natur.

Damit ist nun zugleich der zweite Grund für die Annahme dieses radicalen Bösen bezeichnet. Nicht um einen Zeitursprung des Bösen zu erklären, sondern um die Freiheitsmaxime zur Geltung zu bringen, nehme ich diesen Hang zum Bösen, diese „Verstimmung der Willkür" an. Als ob er frei wäre, muss ich alle Handlungen des Menschen beurtheilen; als ob er eine natürliche Verkehrung seiner Triebfedern in einem *peccatum originarium* in seine Maximen aufgenommen hätte, muss ich seine Bösartigkeit beurtheilen: auf dass er sich bessere; auf dass die ursprüngliche Anlage zum Guten wieder-

*) Ib. S. 45.
**) Ib. S. 49.

hergestellt werde; auf dass die Unlauterkeit in Reinheit umgegossen werde.

Ohne Pflicht kein Sittengesetz unter Menschen. Ohne das radicale Böse keine sittliche Reinigung des Menschengeschlechts. „Denn ungeachtet jenes Abfalles erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können“ *). Die Wiederherstellung der Reinheit seiner moralischen Anlage kann zwar nur durch eine „Revolution in der Gesinnung“ erfolgen; aber diese ist auch möglich. Denn wie er durch die Verkehrung der Triebfedern vom Guten abgefallen, so kann er in nicht unbegreiflicherer Weise auch vom Bösen wieder ablassen, indem er nur die sinnliche Triebfeder der moralischen unterordnet.

Die Frage ist somit abgeschnitten: ob nicht der Satz von der angebornen Verderbtheit der Wiederherstellung des Guten „durch eigene Kraftanwendung“ widerspreche? „Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere Einsicht von derselben betrifft ...; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen“ **). „Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch.“ „In der moralischen Ascetik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben.“ Dadurch wird die unendliche Fortschreitung vom Schlechten zum Bessern beständige Aufgabe.

Gerade also, dass dieser Hang als unvertilgbar, „unausrottbar“ ***) bezeichnet wird, hat zum Zweck: dass wir ihn beseitigen; „gleichwohl aber muss er zu überwiegen möglich sein,

---

*) Ib. S. 51.
**) Ib. S. 58.
***) Ib. S. 34. 58.

weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird" *).

Herbart, der diese Ansicht gänzlich missversteht, verfährt daher wenigstens consequent, wenn er es wagt, der Kantischen Freiheitslehre den Vorwurf zu machen, dass sie den Fortschritt zum Bessern ausschliesse**). Gleich der Freiheitsmaxime ist auch der Satz vom radicalen Bösen die Maxime der sittlichen Erziehung des Menschengeschlechts.

Und wie in der Pflicht der Mensch der Erreger des Erhabenen wird, so auch unter dem Lichte des angeborenen Bösen: denn es besteht ja nur in der Möglichkeit des angeborenen Guten, dessen Triebfeder jener Hang verkehrt. Weil das Böse selbst das Gute voraussetzt, so leuchtet auch von hierher die ursprüngliche Anlage zum Guten, gleichwie von „göttlicher Abkunft"***), in ihrer Unbegreiflichkeit und ihrer Erhabenheit. „Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angeborenen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür gerade entgegenwirkt". Die Erhabenheit jener ursprünglichen Anlage verbürgt die Realisirung der Umkehr, das Gelingen der Revolution der Denkart, der Gründung eines guten Charakters.

Aber nicht allein für das Individuum ist jene Wiedergeburt anzustreben. Es ist der Gattungscharakter, dem die böse Natur zugeschrieben ward. Da, heisst es in der Anthropologie, der Mensch neben dem Bewusstsein der Freiheit, dem intelligibeln Charakter der Menschheit, der Anlage zum Guten, in der Erfahrung auch einen Hang zum Bösen zeigt, „der sich so unausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum angeboren betrachtet werden kann, so ist der Mensch, seinem sensibeln Charakter nach, auch als (von Natur) böse zu beurtheilen, ohne dass sich dieses widerspricht, wenn vom Charakter der Gattung die Rede ist, weil man annehmen kann, dass dieser ihre Naturbestimmung im continuirlichen

*) Ib. S. 41, vgl. S. 43: „so lange wir ihn nicht herausbringen".
**) W. W. Bd. IX, S. 32. 113. 114.
***) Ib. S. 57, vgl. X, S. 315.

Fortschreiten zum Bessern bestehe"*). Die Erhabenheit der moralischen Anlage, weil im Kampfe mit dem Bösen, im Tugendkampfe, verbürgt den Sieg der Tugend, verbürgt die sittliche Selbsterziehung des Menschengeschlechts.

Zweites Kapitel.

Die Glückseligkeit des höchsten Gutes und die Postulate.

Die eine der beiden Ergänzungen, welche die Rücksichtnahme auf den psychologischen Vorgang des Wollens forderte, ist nunmehr in dem Begriffe der Pflicht vollzogen, als welche unter dem Doppelgefühl von Unlust und Lust ins Bewusstsein tritt. Es war jedoch noch eine andere Abstraction in dem Begriffe des reinen Willens enthalten. Der reine Wille soll in der blossen Form seinen Inhalt haben; kein Gegenstand, kein zu verwirklichendes Zweckobject sollte ihm gegeben sein. Es hatte sich gezeigt, dass in einem solchen Objecte doch nur das Verhältniss zum Subjecte und dessen Lustgefühle Gegenstand wäre. Nunmehr aber ist ja auch dieses Verhältniss zur Berücksichtigung gelangt. Es darf daher jetzt die Frage entstehen, ob nicht unter dem Pflichtgefühl mehr denn die blosse Form des Sittengesetzes, ob nicht ein Gegenstand der Pflicht Gegenstand des sittlichen Wollens werden könne. Die Frage der Anwendung des Sittengesetzes auf den Menschen fordert auch diese Ergänzung. Denn ohne auf einen Gegenstand gerichtet zu sein, findet kein Begehren statt, kann kein menschliches Wollen, das ist „unleugbar" **), gedacht werden.

Was aber kann Gegenstand eines solchen menschlichen Wollens werden, in dem das reine Wollen sich bethätigt? Denn unter dieser Einschränkung nur hatten wir ja auch in dem Pflichtgefühl auf die Lust Rücksicht genommen. Als eine Art reiner Mischung von Lust und Unlust zeigte sich das moralische Gefühl der Achtung, das wir Pflicht nennen. Also auch

*) Bd. VIIb, S. 265.
**) VIII, S. 146.

muss eine Art von reinem Gegenstande erdacht werden, wenn in einem Object das Sittengesetz Bestimmungsgrund soll werden können. Nicht ein äusserer materialer Bestimmungsgrund kann daher dieser Gegenstand sein; sondern als eines freien, in sich zweckhaften Wollens unmittelbare Wirkung muss er gedacht werden. „Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit.“ *) Diese Möglichkeit der Wirkung bezieht sich, wie Kant wiederholentlich, und auch mit besonderer Beziehung auf den Pflichtbegriff einschärft, nicht auf die physische Möglichkeit, durch den „freien Gebrauch unserer Kräfte“, sondern auf die moralische Statthaftigkeit, auf die Möglichkeit des Wollens durch Freiheit. Ein solches Object, wie es allein für die Anwendung des Sittengesetzes auf den psychologischen Menschen in Frage steht, das nur gedacht werden kann als durch Freiheit mögliche Wirkung, als eine Wirkung, welche nur möglich ist, sofern das autonome Wollen, als solches, „Zweckvorzug“ hat, ein solches Object ist das Gute. Der Gegenstand des auf die menschliche Anwendung eingeschränkten reinen Wollens ist das Gute.

Diese Bestimmung des Guten erklärt „das Paradoxon der Methode“ **), erst aus dem Sittengesetze den Begriff von gut und böse abzuleiten. Alle ethischen Systeme, welche von dem Begriff des Guten ausgehen, setzen empirische Güter, setzen Heteronomie voraus. So eifrig und geschickt sie bemüht sein mögen, jene Güter von sinnlichen Deutlichkeiten fern zu halten: ihr unweigerliches Kriterium ist und bleibt die empirisch erprobte Lust. Und wenn dieselbe aus dem höchsten menschlichen Objecte, wenn sie aus dem Denken entspringt, so bleibt es doch ein subjectives Merkmal, auf welches kein Verlass ist. „Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in die Glückseligkeit, in die Vollkommenheit, ins moralische Gesetz oder in den Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mussten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stossen“ ***). Autonomie und das

---

*) Ib. S. 176.
**) Ib. S. 183.
***) Ib. S. 185.

dieser gemässe Gute verkündet und verbürgt allein das formale Sittengesetz. Nur ein reiner Wille ist das Gute, ist der gute Wille. Nur der gute Wille ist Endzweck. Nur der Zweckgegenstand eines autonomen Willens kann sich als das Gute bezeugen.

Giebt es denn aber einen solchen Zweckgegenstand des guten Willens? Giebt es ein besonderes Object des sittlichen Wollens, in dem dieses seinen Zweckvorzug behaupten kann? Man übersehe den Unterschied nicht, der zwischen den „Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen“ und den „Naturbegriffen“ besteht. Diese schematisiren und realisiren sich in den Gegenständen der Erfahrung. Jene aber liegen im Reiche der Freiheit, im Reiche der Zwecke. In der Anschauung können sie nicht belegt werden. Das ist terminologisch geredet. Mit Rücksicht auf Fichte's grosssinnigen pragmatischen Idealismus, mit Rücksicht auf Schleiermacher's Güterlehre sei es so ausgedrückt: Güter der Cultur dürfen nicht als apriorische Darstellungen der sittlichen Ideen ausgegeben werden; damit nicht ein Hegel komme, und auf Grund jenes „Ineinander von Vernunft und Natur“ das Wirkliche zum Vernünftigen mache. Wir hätten alsdann kein erkenntnisstheoretisches, kein methodisches Kriterium, unsern moralischen Unwillen systematisch auszudrücken.

Warum aber begeben wir uns überhaupt in die Gefahr, unser formales Sittengesetz mit seinem gediegenen, derben, anstossreichen und gestaltungskräftigen Inhalte durch die Berücksichtigung jenes psychologisch benöthigten Sonder-Gegenstandes zu materialisiren? Weshalb jene Rücksicht in der Weise nehmen, dass ein fremdes, in dem Sittengesetze nicht bereits Enthaltenes zu demselben hinzutrete? Wenn anders alles menschliche Wollen auf einen Gegenstand gerichtet sein muss; wohlan, so sei das Sittengesetz selbst der Gegenstand, auf den dasselbe im moralischen Wollen bezogen sei!

Was wird denn gewonnen, wenn man nicht das Sittengesetz selbst schlechthin objectivirt, sondern einen demselben anpassbaren Gegenstand sucht? Sobald derselbe specialisirt wird, so tritt die Gefahr der empirischen Ableitung ein; so haben wir die Illusion einer gesteigerten sittlichen Phantasie, welche die „Traumwünsche der Menschheit“, wie Goethe einmal die Ideale der Humanität nennt, als die unbedingten

Darstellungen der sittlichen Ideen erscheinen lässt. Fern sei es uns, auf jene Erweiterungen des historischen Horizontes zu verzichten, geschweige denn mit kühlem Sinne auf den Idealismus des Herzens herabzublicken. Aber nicht geschichtliche Betrachtungen, und nicht culturethische Maximen stehen jetzt zur Verhandlung; sondern eine methodologische Frage. Und das soll hervorgehoben werden: nicht den ethischen, sondern lediglich den historischen Horizont erweitert der praktische Idealismus. Der erkenntnisstheoretische dagegen, auf das Problem der Ethik, das aus ihm selbst herauswächst, sich anwendend, erweitert in der That den Horizont des Ethischen, die Wirkungsweite des formalen Sittengesetzes.

Und um diese Wirkungsweite selbst darf uns bange sein, wenn der Formalismus des Sittengesetzes bedroht wird, wenn in den Gütern der Cultur, wenn in historischen Institutionen, so edel und so gross und so kühn es gemeint sein mag, jene unbeschränkbare Grenzenlosigkeit der formalen Autonomie in das Gesichtsfeld eines innerhalb seines Jahrhunderts gebannten Kopfes eingeengt wird. Welches Kriterium bürgt dafür, dass nicht die sittlichen Ideen sich dabei in sogenannten Gütern der Menschheit materialisiren, welche der Geist eines künftigen Zeitalters hinweghaucht?

Diese von aller historischen Parteilichkeit, von aller moralischen Temperaments-Verschiedenheit unabhängige, lediglich methodisch gerechtfertigte Besorgniss giebt die Frage ein: was in aller Welt hat Kant dazu gebracht, von der unbezwinglichen Veste seines Formalismus sich herauszubegeben in die vieldeutige, allem Subjectivismus preisgegebene Mannichfaltigkeit der Güter? Hat er doch selbst fein bemerkt, dass die Alten den Fehler, den sie im Verfehlen des formalen Sittengesetzes begingen, dadurch „unverhohlen“ verriethen, „dass sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten“ *). Sollte er diesen Fehler, nachdem er ihn in der Formulirung glücklich vermieden hatte, für die Anwendung hinterher „unverhohlen“ haben machen wollen, um gewissen anderen Begriffen Raum zu

*) Ib. S. 185.

schaffen, denen er Raum verschaffen wollte, für die er sein „moralisches Interesse“ bekundet hat?

Diese Frage muss man sich in aller Deutlichkeit klar machen. Denn es ist unbestreitbar, dass das Sittengesetz, um auf das menschliche Wollen anwendbar zu werden, einen Gegenstand nicht erst gewinnen braucht: das Princip der Persönlichkeit selbst ist jenes vermisste Object. Und ein anderes Object — dürfte vielleicht vom Uebel sein. Wenigstens macht uns die ethische Methodik besorgt, ob es nicht mehr als übrig, ob es nicht etwa schlüpfrig würde.

Denn wenn auch durch die Zusammenfassung in das höchste Gut die Mannigfaltigkeit der Güter und damit die empirische Abschätzung vermieden wird, so ist doch unumgänglich die Dialektik, in welche sich die Vernunft dadurch begiebt. In dem höchsten Gute wird eine absolute Totalität, wird das Unbedingte zu dem durch Neigungen und Naturbedürfniss Bedingten gedacht. Und obschon die Vernunft dasselbe nicht vor dem Moralgesetze, als materialen Bestimmungsgrund desselben annimmt, so sucht sie es doch als den vollen, ganzen Gegenstand des reinen Wollens. Mithin ist das höchste Gut der zur dialektischen Idee erweiterte Begriff des Guten.

In dieser Vernunftidee tritt nun alsbald der Widerspruch hervor, der in dem Begriff des Guten verdrängt werden konnte; und es wird Alles darauf ankommen, ob die Aussicht auf eine andere Ordnung, die etwa dadurch eröffnet wird, in der That die Geltung einer Maxime, und zwar ganz von Neuem, so dass dieselbe nicht schon anderweit vertreten wäre, beanspruchen darf. Das Gute hatten wir von allem Selbstischen abgeschieden, als den guten Willen, das will sagen, den autonomen Willen, in dessen zum Gesetz erweiterter Maxime alle Selbsttriebe beschwichtigt sind. Verschwiegen freilich konnte auch dabei schon nicht bleiben, dass es allerdings auf unser Wohl und Wehe in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunft „gar sehr viel ankomme“; nur „Alles überhaupt komme darauf doch nicht an“*). Indem nun aber die dialektische Summe alles Begehrenswerthen in jener Idee des höchsten Gutes zum Object gemacht wird, so deckt schon das Adjectiv in seiner

*) Ib. S. 181.

„Zweideutigkeit" den Widerspruch auf, der zwischen der ethischen und der sinnlichen Schätzung besteht.

Das höchste Gut kann das Oberste *(supremum)*, oder auch das Vollendete *(consummatum)* bedeuten*). Die oberste Bedingung des sittlichen Wollens ist die Tugend. Zur Vollendung aber gehört, ausser der Würdigkeit, glücklich zu sein, auch die Glückseligkeit, und zwar „nicht blos in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet". Somit ist denn das Sittengesetz nicht mehr der alleinige Werth, die alleinige Würde, die für das moralische Wesen gedacht werden kann, sondern es giebt nun eine Glückwürdigkeit. Und so verflüchtigt sich der Endzweck in das abgewiesene genitivische Verhältniss. Nicht eine absolute Würdigkeit, sondern eine einer andern Sache würdige Position wird aufgestellt. Nur so wird die Tugend zur obersten Bedingung zwar, aber dennoch zur Bedingung, also zum Mittel „aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit". Nicht das Sittengesetz allein und ausschliesslich, sondern zugleich die Glückseligkeit in der Welt wild als Zweck an sich gedacht.

Man glaube nicht, dass Kant die Verdächtigkeit dieser Verbindung so ungleichartiger Merkmale, die er in der Analytik so unnachsichtlich gekennzeichnet hat, in der Dialektik bemäntelt hätte. Vielmehr behauptet er auch hier nachdrücklich, dass die Verbindung keine analytische sei. Der Streit der Schulen habe das Richtige getroffen, und wollte man diesen Streit zum Wortstreit machen, so würde man die Controverse verflachen. Der Scharfsinn der Epikureer und der Stoiker wollte jenen ungleichartigen Bestimmungen Identität „ergrübeln". Aber Tugend und Glückseligkeit schränken einander, sofern sie in demselben Subjecte gedacht werden, „gar sehr" ein, und thun einander Abbruch. „Also bleibt die Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? noch immer, ungeachtet aller bisherigen Coalitionsversuche, eine unaufgelöste Aufgabe" **). Und so entsteht in dieser Frage die Antinomie, deren Lösung sodann jene dialektische Idee als Maxime ent-

*) Ib. S. 246.
**) Ib. S. 249.

hüllen soll. Wie nun aber, wenn wir, ohne uns auf jene Antinomie einzulassen, die Frage selbst ablehnen? Wie das höchste Gut praktisch möglich sei? Diese Frage ist längst erledigt. Als die Realität des Sittengesetzes ist das höchste Gut praktisch möglich. In der That fehlt es an einer Stelle nicht, an welcher Kant diese nach seinen Grundsätzen allein statthafte Identität ausspricht. „In Beziehung auf das höchste unter seiner“ (sc. des Oberhauptes) „Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen“ *). Die Gemeinschaft autonomer Wesen ist das alleinige höchste Gut.

Man sage nicht, das sei nur in der Bedeutung des Obersten der Fall: auch das Vollendete ist darin gegeben. Denn wenn anders die Maxime des Endzweckes jenen gediegenen Erkenntnisswerth hat, den wir ihr zugewiesen haben, so besteht die Vollendung des höchsten Gutes in nichts anderem, als in dem unverrückbaren Ziel, das die Maxime selbst ausdrückt und hochhält. Das Vollendete ist das Ideal.

Ist doch jene als zweites Bestandstück des höchsten Gutes nachträglich geltend gemachte Glückseligkeit selbst nur ein Ideal, aber nicht der Vernunft, sondern der Einbildungskraft **). Und die Einbildungskraft muss man genauer verstehen, als dass man sie mit Schleiermacher für „Fantasie“ nehmen dürfte. Die Einbildungskraft ist das Vermögen der Darstellung ***), mit Ausschluss der Begriffe. Daher denn auch das Subjective, Schwankende, Wechselnde in diesem Begriffe der Glückseligkeit, als der „Idee eines Zustandes“ †), die darum niemals Bestimmungsgrund des Sittlichen werden könne.

Ein solches Ideal der Darstellung aus dem Material der inadäquaten empirischen Bedingungen brauchen wir ganz und gar nicht. Unsere sittliche Fernsicht wird dadurch nur bornirt, ohne dass die Objecte, die unserer moralischen Beurtheilung unterliegen, dadurch genauer und deutlicher würden. Das höchste Gut ist ja doch, was die Darstellung in der Anschauung betrifft, ein begriffflediges, also der Bestimmung baares Ideal. Es

---

*) IV, S. 344, 345.

**) VIII, S. 44.

***) IV, S. 82.

†) IV, S. 326 ff.

besagt mithin nur den Hinweis auf ein anzustrebendes, und somit auch herzustellendes Object. An solchem Hinweis gebricht es uns aber nicht. Diesen Hinweis enthält mit allem schärfsten Nachdruck die Maximen-Realität der Freiheit als des sittlichen Endzwecks.

Und in dieser Maxime haben wir den genauesten Maassstab in Händen, eine jede Handlung nach ihrem sittlichen Eigenwerthe zu bemessen. Das höchste Gut gewährt uns keinen exacteren Gradmesser. Trüben dagegen, umnebeln kann es den weiten Blick in die unermessliche Ferne des Reichs der Zwecke, welche das Sittengesetz erschliesst. Schon die blosse Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? ist vom Uebel. Es ist keine Frage mehr. Das Nothwendige vor dem Forum der reinen praktischen Vernunft ist dadurch selbst praktisch möglich. Denn es kommt gar nicht auf unsere menschlichen Kräfte an, es kommt auf die Culturverhältnisse, es kommt auf die ganze Natur gar nicht an: unsere gesammte Erfahrungs-Weisheit hat ihre Begrenzung gefordert, und in dem Reich der Zwecke gefunden. Und nun waltet die Maxime mit unanfechtbarer Gewalt; und jede weitere Frage ist zu erledigen durch die Wiederholung des Kapitels von der Begrenzung. Auf anderem Wege, durch andere Vermittelung wird das ethische Interesse nur abgeschwächt, geschweige dass es durch ein solches Ideal-Object an Realität, an Geltung gewinnen könnte.

Es ist demnach nur Behauptung und Festhaltung von Kants Grundgedanken, wenn ich hier die Ablehnung des ganzen Gedankens vom höchsten Gut als Consequenz der Kantischen Ethik vertrete. Hat doch Kant selbst in der Abwehr gegen Garve den Gedanken ausdrücklich abgewiesen, als ob das höchste Gut „Halt und Festigkeit" auch nur der Pflicht geben könne. „Bei der Frage vom Princip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letztem Zweck eines durch sie bestimmten, und ihren Gesetzen angemessenen Willens (als episodisch) ganz übergangen, und bei Seite gesetzt werden." *) Wenn Kant dennoch dem Pflicht-Willen ein besonderes Object an einem Ideal der Einbildungskraft geben zu müssen geglaubt hat, so ist dies ein Irrthum, der seine Grundgedanken nicht

*) Ueber den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein u. s. w. Bd. VIIa, S. 185.

beschädigt, sofern man dieselben rein zu halten versteht von jener allerdings dem Missverständniss ausgesetzten Abweichung zu einem, wenngleich nicht bestimmenden, so doch herbeigeführten Objecte: während doch das Object in dem Sittengesetze selbst schon da ist.

Denn worin anders liegt in aller Welt jene vermeintlich bessere Realität des herbeizuführenden höchsten Gutes, wenn nicht in der unvergleichlich spornenden Maxime, welcher das Ideal der Einbildungskraft den Reiz der Wirklichkeit geben will? Diese Illusion bewirkt aber, energischer als jedes andere Ideal das vermöchte, das Sittengesetz selbst, der blosse formale Gedanke einer Gemeinschaft autonomer Wesen, eines Reichs der Zwecke. Eines andern Sporns, eines andern Ideals können wir getrost entbehren. Ein höheres Gut kann der Einbildung nicht lebendig werden, es wäre denn der schwärmenden, der dogmatischen Einbildung. Dem kritischen Idealismus ist das Reich absoluter Zwecke das höchste Gut, das als anzustrebendes eingebildet werden kann. Und der altkluge Zweifel, ob wohl auch wirklich werden könne, was nach der Idee der Freiheit durch unser Thun und Lassen wirklich werden soll, muss verstummen vor der einfachen und eindeutigen, unbestechlich festen Sicherheit der Maxime, als einer transscendentalen Idee, als einer begrenzenden Nothwendigkeit.

Kant hat geglaubt die Realität des Sittengesetzes durch das höchste Gut zu bekräftigen und zu vermehren. Das moralische Gesetz sei das regulative Princip, und dazu komme ein „subjectiv-constitutives, in dem Begriffe eines Objects ... das durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll“*). Wir bedürfen jedoch dieses „Weltbesten“ nicht, dessen sich ein Zeitalter, das von leibnizischem Optimismus geschwängert war, selbst in denjenigen Geistern nicht gänzlich entschlagen konnte, die sich aller theodiceischer Gedanken, als vermessener, enthalten zu sollen bewusst waren. Das hat Kant mit so überzeugender Klarheit ausgesprochen; aber wer wird es historisch nicht verstehen können, dass er jenen Gedanken erwog, und den guten Kern desselben wahren und hüten wollte!

---

*) IV, S. 355, 356.

Für eine „ruchlose Denkart“, wie Schopenhauer den Optimismus eines Leibniz zu nennen wagt, hat Kant denselben freilich nicht gehalten. Aber als eine Frage der Ethik hat er denselben auch nicht zugelassen. Und für eine methodische Frage der theoretischen Philosophie ebensowenig. Daher befinden wir uns auch von dieser Seite aus betrachtet im Einklang mit Kants Grundrichtung, wenn wir die ganze Erörterung über das höchste Gut, soweit dieselbe nicht in der Darstellung der ethischen Realität enthalten ist, aus dem Bezirke der Ethik ausschliessen. Was jenes Object als Ideal bedeutet, hat sich nach seiner ganzen Fülle im formalen Sittengesetze entfaltet; was es als Idee besagt, leistet nicht grössere Genauigkeit, als unser ethisches Kriterium, das Princip der Persönlichkeit zu leisten vermag. Was es dagegen als Darstellung augenscheinlich machen will, das schwächt nur unser ethisches Interesse ab, indem es dem Endzweck noch ein Ende anhängt.

Wir legen nunmehr in Kürze die Antinomie dar, die an dem höchsten Gute hervortritt. Die Begriffe, welche der Antinomie begegnen sollen, werden sodann durch unsern methodischen Einwand zu würdigen sein. Wir werden gewahren, dass nicht nur in diesen Begriffen, sondern in der Antinomie selbst schon die Erkenntnissgeltung des Sittengesetzes bedroht wird*).

Die Antinomie entsteht durch die folgende Erwägung. Da die Synthesis jener beiden ungleichartigen Bestandtheile nicht in der Weise erfolgen kann, dass die Begierde nach Glückseligkeit der Beweggrund zur Maxime der Tugend würde, so muss die letztere wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Aber auch dies erweist die Erfahrung als „unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniss der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der

*) In der That wird auch bei der Erwägung des höchsten Gutes und der Postulate in der Kritik der Urtheilskraft die ethische Realität selbst zum Postulate: „Wenn das oberste Princip aller Sittengesetze ein Postulat ist.“ (IV, S. 377.)

Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann" *). Es könnte auffallen, dass dieses Zusammentreffen auf Grund der Erfahrung als „unmöglich" bezeichnet wird. Indessen mag auf die mangelnde Nothwendigkeit immerhin dieser Ausdruck bezogen werden. An einer späteren Stelle spricht sich Kant über diese Unmöglichkeit dahin aus, dass er „mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urtheils auf die subjectiven Bedingungen unserer Vernunft" zurückgehalten habe. „In der That ist die genannte Unmöglichkeit blos subjectiv." **)

Die eigentliche Gefahr jedoch liegt in dem Schlusse. Da nun die Beförderung des höchsten Gutes „ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muss die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen". Das ist die Schädigung, mit welcher die selbständige Gewissheit des Sittengesetzes durch die Complication mit dem höchsten Gute beeinträchtigt wird. Weil das höchste Gut einen dialektischen Widerspruch rege macht, nach praktischen Regeln unmöglich sei, so müsse auch das moralische Gesetz, „phantastisch, und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein". Und auch an anderen Stellen, schon in der Kritik der reinen Vernunft ***), zeigt sich diese mit den Grundgedanken durchaus unvereinbare Wendung, die nur erklärbar scheint, einerseits freilich durch die Praerogative, welche den Postulaten damit eingeräumt wird, die jene Antinomie heben sollen; andererseits aber durch die historisch wohlverständliche Rücksicht, welche Kant nahm, seinen Rigorismus, der ohnehin bei den Allerbesten Anstoss erregte, durch die schroffe Abweisung aller Glückbewerbung auch auf Grund der Glückwürdigkeit, nicht gänzlich unannehmbar zu machen. Die „Unterscheidung" des Princips der Sittlichkeit von dem der Glückseligkeit sollte nicht als „Entgegensetzung" †) beider schlechthin gedacht werden. So lässt sich diese bedenklichste Ablenkung

*) VIII, S. 251.
**) Ib. S. 291. Vgl. IV, S. 366—377.
***) S. 536: „leere Hirngespinste."
†) Vgl. VIII, S. 222.

von der Grundrichtung der formalen Ethik wohl verstehen; zumal auch der moralische Enthusiasmus Kants, sein Glaube an den unendlichen Fortschritt des Menschengeschlechts in dieser Connivenz genährt wird; aber sie bleibt ein Fehler, der für eine im Dienste systematischer Weiterbildung unternommene Untersuchung als ein zu vermeidender hervorgehoben werden muss.

Für die Beurtheilung der Postulate, als etwaiger theoretischer Forderungen, die sie nicht sind, und niemals bei Kant werden, ist von vornherein zu beachten, wie er sie überall, gleich dem höchsten Gute selbst, als „Glaubenssachen“ *) bezeichnet, und dadurch nicht blos von dem theoretischen Wissen, sondern ebensosehr auch von dem moralischen Erkennen unterscheidet. Der Glaube kann nicht verpflichtend sein, wie das moralische Gesetz unter diesem Begriffe gedacht werden muss. Man braucht nur zu vergleichen, wie gegen Jacobi dieser Glaube von dem Ahnen unterschieden wird: um die Verschiedenheit des moralischen Glaubens von der Glaubensphilosophie sich energisch deutlich zu machen.

Abgesehen von der Eleganz, wie von dem Grunde und der Giltigkeit des Verfahrens überhaupt, von dem höchsten Gute aus auf einen Urheber desselben, und auf ein Zeit-Material zur Herstellung desselben zu schliessen, so unterscheidet die Methode dieses Schliessens allein jene Postulate von allen Glaubenssätzen im gewöhnlichen, nicht Kantischen Sinne des Wortes Glauben. „Allein der Ausdruck eines Postulates der reinen praktischen Vernunft konnte noch am meisten Missdeutung veranlassen, wenn man damit die Bedeutung vermengte, welche die Postulate der reinen Mathematik haben, und welche apodiktische Gewissheit bei sich führen; . . . da denn diese Gewissheit der postulirten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch . . . . mithin blos nothwendige Hypothesis ist. Ich wusste für diese subjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen bessern Ausdruck aufzufinden.“ **) Diese Unterscheidung des blos praktischen, d. h. auf das Praktische bezüglichen „Fürwahrhaltens“ von aller theoretischen Einsicht ist denn doch bei aller Betonung des

---

*) IV, S. 376.

**) VIII, S. 115. Vgl. I, S. 384.

Grades der Gewissheit eine so anstössige Ablehnung der Qualitäts-Gleichheit zwischen dieser Glaubens-Art und dem Wissen, dass die theosophischen „Kraftmänner“, welche den Grundgedanken des Kriticismus nicht verdauen können, auch bei dieser, wie sie meinen, ihnen gemachten Concession sich nicht befriedigen mochten.

Es ist besonders Eine Bestimmung, welche aus der kritischen Methode sich ergiebt, die ihnen gar nicht passen will: dass nämlich Begriffe, welche postulirt werden, dadurch methodisch gemacht werden. „Denn es ist für sich selbst klar, dass ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht sein müsse.“ *) So unterscheide sich das Idol vom Ideal, die Theologie, die moralische, und nicht etwa eine theologische Moral, von der Theophanie. Wo ein solcher logischer Charakter den Postulaten eingeboren ist, da sollte man doch vorsichtig sein in der Beurtheilung dieser neuen, ganz eigenartigen Glaubensdinge, die so wenig mit den Sätzen des Glaubens, den „Glaubensartikeln“ **), als mit den Thatsachen des Wissens verwechselt sein wollen.

Nach unserer methodischen Stellung gegenüber den Postulaten kann es, gemäss unserer Auffassung von der systematischen Untersuchung Kantischer Lehren, nicht unsere Aufgabe sein, auf eine nähere, ausführlichere Erörterung der beiden Postulate einzutreten, welche vornehmlich diesen Namen empfangen. Denn schon dieser Eine Umstand, dass neben der Gottesidee und der Seelenidee, in Rücksicht auf Unsterblichkeit, auch die Freiheit, der ethische Grundbegriff, der nirgend sonst ein Postulat genannt wird, hier, bei den Ausläufen der Moral in deren Anwendungen mit diesem zweideutigen Namen bezeichnet wird; diese Eine Thatsache muss das ganze Kapitel von den Postulaten bedenklich und anstössig erscheinen lassen. Es fehlt keineswegs an der deutlichsten Darlegung des Gedankens, dass der Freiheitsbegriff allein es sei, welcher jene anderen mit ihm als Postulate zusammgefassten Ideen zu bestimmen vermag, „so dass eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlos-

---

*) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie I, S. 636.

**) IV, S. 376.

sen werden kann."*) Derjenige Begriff, welcher allein die geeigneten Praedicate enthält, jene anderen Begriffe zu bestimmen, kann daher diesen selbst als Postulat nicht wol ebenbürtig sein.

Auch wird es genügen, darauf hinzuweisen, dass man sich gänzlich in das Ungefähr der physischen Möglichkeiten begiebt, wenn man auszudenken unternimmt, nicht was zu dem Begriffe, als solchem, gehört, sondern was zu der Verwirklichung desselben nach den Vorstellungen und Vergleichen unserer Erfahrung gehören möchte. Mit solchen Vermuthungen und Meinungen vermischen wir diejenigen Erwägungen nicht, welche die Grundbegriffe der reinen Ethik mit der psychologischen Beschaffenheit des Menschen zu vermitteln suchen. Anders war diese Vermittelung bei dem Pflichtbegriff, als derjenigen Vorstellungsweise, unter welcher das Sittengesetz in dem Horizont des Menschen fassbar und psychologisch wirksam werden kann. Die physische Möglichkeit dagegen steht dabei gänzlich ausser Frage. Was auch daraus entstehen oder nicht entstehen mag, dass ich meinen Privatwillen in die Form einer allgemeinen Gesetzmässigkeit zwinge; ob es mir gelinge, und ob und was daraus erfolge — das überlege ich nicht, wenn ich die Vorstellungsweise zergliedere, unter der die ethische Realität dem unter Lust und Unlust wollenden Menschen erscheinen muss.

Hier aber frage ich, welche Veranstaltungen ich, und zwar übersinnlicher Art, annehmen muss, um der Folgen mich versichern zu können, welche ich von der ethischen Realität gewärtige. Nicht was zu dem Begriffe der ethischen Realität selbst gehört, sondern was ihre etwaigen Folgen ermögliche, zu diesen angeblich nothwendigen Folgen von Nöthen sei; solche Berechnungen erzeugen und bestimmen die Postulate.

Die Antinomie der praktischen Vernunft wird dahin gelöst, dass sich eine „natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse"**) Und so bleibt die Sittlichkeit das oberste Gut; zum vollendeten Gut aber gehöre

---

*) IV, S. 382.
**) VIII, S. 257.

somit als zweites Element des höchsten Gutes die Glückseligkeit. Die Möglichkeit dieser Verbindung aber beruht auf dem dynamischen Verhältniss zwischen sinnlicher Erscheinung und übersinnlicher Bedingung. Und es geschieht daher zur „Ergänzung unseres Unvermögens“, wenn wir erstlich einen intelligibeln Urheber der zuverlässigen Austheilung solches durch das erste Element verdienten, und demselben proportionirten zweiten Elementes, und ferner eine dem geforderten unendlichen Progress entsprechende, ins Unendliche fortdauernde Existenz der Persönlichkeit annehmen. So wird die unendliche Dauer zur physischen Bedingung der in dem Sittengesetze angeblich geforderten unendlichen Arbeit am höchsten Gute; und für die physische Bewirkung des höchsten Gutes ergänzen wir andererseits unser Unvermögen, indem wir als ein „höchstes ursprüngliches Gut“ *) den Urheber des „höchsten abgeleiteten Gutes“ denken.

Dass es sich bei den Postulaten, im Unterschiede von der Maximen-Realität des Sittengesetzes nur um solche Interessen-Annahmen handele, ist klar auszusprechen. Das moralische Gesetz selbst ist von diesen letzteren Voraussetzungen gänzlich unabhängig, für sich selbst apodiktisch gewiss. „Aber der subjective Effect dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dieselbe auch nothwendige Gesinnung, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, dass das letztere möglich sei, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre. Nun betreffen obige Postulate nur die physischen oder metaphysischen, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts“ **). Hierin liegt der methodische Fehler, die Realität des Sittengesetzes zu verstärken, und daher unvermeidlicher und unver-

---

*) VIII, S. 266, 270 vgl. 275 „des höchsten selbständigen Guts“. Schon in dem Superlativ zeigt sich diese Zweideutigkeit des Ausdrucks: aus τἀγαθὸν wurde *Summum bonum*. So wurde die Idee des Guten die Geschichte der Philosophie hindurch misshandelt. Schon zu Varro's Zeiten gab es 280 Meinungen über dasselbe. (Krug, H. W. Bd. II, S. 445.) Sachliche Güter und ein persönlich Guter mischen sich und durchkreuzen einander in diesem Begriffscompositum.

**) Ib. S. 288.

holener Weise in Frage zu stellen durch Erwägungen über die Bedingungen von dessen physischer oder metaphysischer Möglichkeit.

Die Folge von diesem „Schritt zur Religion“, wie ja die Moral zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit ihrer Endabsicht ohne Theologie bestehen könne*), ist die allerdings nachträgliche Versöhnung der formalen Ethik mit dem Eudämonismus: „Wenn sie aber (die blos Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Maassregeln an die Hand giebt) vollständig vorgetragen worden: alsdann allererst kann .... diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden“**). In solcher Bestrebung also, die reine Moral mit der Religion in der von dieser geforderten Glückseligkeit eines höchsten Gutes zu versöhnen, sind jene Postulate entstanden, und demgemäss aus den Grundbegriffen der angewandten Ethik zu entfernen. An dieser wunden Stelle hat Fichte Anstoss nehmen müssen. Und es war seine religiöse Gluth und seine religiöse Klarheit, welche ihn in dem Austheiler einer der Glückwürdigkeit entsprechenden Glückseligkeit den Grund aller religiösen Verirrung, den Gott der Selbstsucht, den „Geber des Genusses“ erkennen liess.

Ueber die Unsterblichkeit hat die Analytik der praktischen Vernunft sich anders vernehmen lassen: Es komme zwar, was unsere sinnliche Natur betreffe, Alles auf unsere Glückseligkeit an; „aber Alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnlichkeit gehört, und soferne hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Thier“ ***). Und weil er nicht „so ganz Thier“ ist, sondern zum „vernünftigen Wesen überhaupt“ gehört, so hat er auch eine „reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft“, und mit dieser erzeugt er neben und über den Vorstellungen von Wohl und Wehe die Begriffe von Gut

*) IV, S. 395.
**) VIII, S. 272.
***) VIII, S. 181.

und Böse. Und in dieser reinen moralischen Beurtheilung ist er von seinem autonomen Sittengesetze allein abhängig; durch keines Andern Schöpfung ist er als autonomes Wesen entstanden, noch zur Moral bestimmt*); wie er niemals blos Mittel, selbst nicht von Gott"**) ist.

Zu Gunsten der selbständigen, unanfechtbaren und unverstärkbaren Gewissheit der ethischen Realität, zu Gunsten der Reinhaltung der moralischen Autonomie und zur Behauptung der Erhabenheit des formalen Sittengesetzes, in welchem die Privatmaxime durch ihre Einheit mit der Gemeinschaft autonomer Wesen zum Selbstzweck, zum Endzweck wird; auf Grund dieser Fundamental-Gedanken der Kantischen Ethik lehnen wir die Postulate ab; der Endzweck wird durch dieselben verschoben; die vermiedene materiale Bestimmung schleicht damit wieder in das Sittengesetz ein.

Aber nach zwei Seiten hin haben wir nunmehr Rede zu stehen. Einmal ist zu fragen, ob jene als Postulate bezeichneten Ideen überhaupt keinen Bezug zur Ethik haben. Ferner aber ist die Frage in Erörterung zu ziehen: ob der Gedanke des höchsten Gutes, die Forderung der Glückseligkeit überhaupt kein Problem der Ethik sei.

Hier gilt es nun, was in dem Begriff der ethischen Realität, als einer nach den transscendentalen Bedingungen entstandenen Grenzgewissheit, enthalten ist, unumwunden zu unterscheiden von jenen in der Mythen-Tradition wurzelnden Meinungen. Beziehung auf das ethische Problem ist in jenen der vergleichenden Mythologie angehörigen Gedanken allerdings so sehr gegeben, als jenes selbst mit diesen zusammenhängt; jenes Problem, das die transscendentale Methode nicht neu erfunden, sondern nur neu formulirt hat. Und es kann nicht genug wiederholt werden: wer den durchgängig mit eifrigem Nachdruck und mit offenherziger Klarheit ausgesprochenen Unterschied zwischen dem theoretischen Wissen und dem moralischen Erkennen nicht streng nimmt, der missversteht die eigenthümliche Realitätsart des Ethischen. Wem aber dieser Unterschied durchsichtig und unverdächtig geworden ist, den wird es nicht Wunder nehmen, dass in dem Inhalt der ethischen Realität selbst, so sehr die-

*) Bd. I, S. 548—550. IV, 353 ff.
**) VIII, S. 273.

selbe mit dem alten moralischen Bedürfniss verwandt ist, ebenso auch jene Ideen Ausdruck finden, welche jenem Bedürfniss seit Menschengedenken entsprechen.

Da der Inhalt der ethischen Realität eine Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke besagt, so ist damit ein Uebersinnliches gedacht, das folgeweise aller sinnlichen Prädicate baar und ledig ist. Das Noumenon der Freiheit kann also auch nicht sterben. Dieses negative Urtheil ist daher hinlänglich bestätigt. Anders freilich steht es mit dem limitativen Urtheil, welches die Unsterblichkeit aussagt. Hier kommt das Interesse, das Motiv in Frage, welches jenes unendliche Urtheil hervorruft. Denn theoretisches Wissen kann diese anscheinend positive Bestimmung nicht treffen. Ein Interesse vielmehr scheidet aus der unendlichen Sphäre des Denkbaren eine nicht minder unendliche ab. Dieses Interesse ist und darf nicht ein theoretisches sein; es war und kann nur sein das moralische. Das moralische Interesse aber wird durch unseren ethischen Grundbegriff nicht allein genauer, sondern auch besser und zuversichtlicher befriedigt.

Denn wie viel Zeit die physische Möglichkeit der Realisirung des Endzwecks in Anspruch nehme, das darf uns gleichgiltig sein, weil diese Ueberlegung uns überhaupt nicht kümmern, nicht irre machen darf in dem unverrückbaren Hinblick auf die ethische Realität selbst. Was wir Sinnenwesen für diese bedeuten mögen, liegt jenseit unseres theoretischen Horizontes, und ausserhalb unseres moralischen Interesses. Sterben bezieht sich nur auf unsere sinnliche Person. Die Verneinung dieser Eigenschaft kann demnach, wenngleich noch nicht Geltung, so doch nur Sinn haben für den Gegenstand des innern Sinnes. Der Standpunkt des Noumenon aber, auf den die ethische Realität das Mitglied der Menschheit stellt, ist ein übersinnlicher Gesichtspunkt. Und von der Maximen-Realität dieses Gesichtspunktes, von der regulativen Idee dieses *focus imaginarius* liegen weit ab jene mythischen Beschreibungen ethischer Ideen.

Was jene leisten möchten, ein Uebersinnliches zu gewähren, das gewährleistet das kritische Noumenon. Alle denkbare Würde des moralischen Subjectes liegt in jenen Grenzwerthen, zu denen die Objecte der Sinnenwelt auswachsen, in [illegible] die Bedingungen der Erfahrung sich zu ihrer unbedingten Begrenzung bringen. Es giebt keinen andern Grund zu dem Gedanken der Unsterblichkeit, als die moralische Würde. Und

es giebt keine tiefere Begründung der moralischen Würde, und keinen erhabeneren Ausdruck derselben: es sei denn die als Standpunkt, als Maxime angenommene Realität der Autonomie, die als solche auch Autokratie *) ist.

Der Einsicht, den Endzweck, den wir in dem Gedanken jener moralischen Gemeinschaft darstellen, „unter allen Hindernissen, welche die Einflüsse der Natur auf uns, als Sinnenwesen, verüben mögen, doch als zugleich intelligible Wesen, noch hier im Erdenleben zu erreichen, d. i. der Glaube an die Tugend, als das Princip, in uns zum höchsten Gut zu gelangen“; dieser kritisch erworbenen Einsicht, dieser zur Geltung eines Erkenntnisswerthes methodisch bestimmten Idee wohnt, als solchem Erkenntnisswerthe, zugleich die höchste Würde, die erhabenste Kraft inne, zu der jemals das menschliche Gemüth sich aufgeschwungen hat.

Dahingegen können wir die nach dem Gedanken der Postulate für die etwaigen physischen Folgen etwa erforderlichen Zeitergänzungen nicht berücksichtigen. Unser Interesse an der ethischen Realität hat auf solche aus den Zeitschranken entspringende Besorgnisse keinen Bezug. Der Gedanke der Gemeinschaft autonomer Wesen hat für solche Ergänzungs-Versuche keinen Raum, weil keine Lücke. Die Frage aber, ob es der kritischer Wahrheit zustrebenden Philosophie angemessen sei, die Sprache des Mythos zu lallen, anstatt in der gegliederten Rede eines wissenschaftlichen Zusammenhanges ihren Spruch zu fällen: diese Frage geht nicht einmal lediglich die Würde der Philosophie an; sie betrifft gleichsehr die Rechte aller Wissenschaften und das Schicksal der menschlichen Cultur.

Ob die Gottesidee auf das ethische Problem Beziehung behalte, wenn sie auf Grund der Postulate abgelehnt wird?

Der heisseste, wenngleich einseitige sittliche Eifer entschuldigt den Grad von Blindheit nicht, der sich in der Verkennung der eingreifenden Bedeutung, des schöpferischen, des fortdauernden Einflusses kundgiebt, welchen der Gottesgedanke auf allen ethischen Fortschritt, auf die Verbesserung der wissenschaftlichen Ethik selbst ständig gehabt hat. Von der Offenbarung [illegible] Erziehung, von der Weltenschöpfung bis zur moralischen Welturheberschaft, in allen Gestalten hat diese systema-

*) Bd. I, S. 538. Fortschritte der Metaphysik.

tische Einheit das Reich der Freiheit gefördert, die Realität der sittlichen Autonomie gefestigt, der Autotelie der Gemeinschaft sinnbildliches Dasein gegeben.

Unsere Frage aber ist die genau gerichtete: Nachdem die ethische Realität, nach transscendentalen Weisungen, begründet ist, und nachdem zufolge derselben dem Postulate keine Statt verwilligt werden konnte: bleibt dennoch der Gottesidee eine Beziehung, nicht auf die Ethik schlechthin, sondern auf die transscendental begründete und constituirte Ethik?

Auf diese Frage vermag ich also zu antworten. Die theologische Idee ist die systematische Idee der Zweckeinheit. Derjenige Antheil an derselben, welchen das Naturerkennen immanenter Weise gebraucht und verwaltet, bezeugt schon allein einen ausreichenden Werth jener regulativen Maxime. Für die kosmologischen Begrenzungen kreuzt sich die Freiheitsidee, wie wir gesehen haben, in der Uebernahme des Endzwecks, mit der teleologischen. Es bleibt jedoch Eine Beziehung auf das Uebersinnliche noch übrig, welche in der teleologischen Einheit gegeben ist: diese Beziehung besteht in dem Hinweis der beiden Beziehungen zum Uebersinnlichen auf einander; in der Berührung und der gegenseitigen Forderung.

Die teleologische Naturmaxime enthält die Hinweisung auf ein intelligibles Substrat, und demgemäss auf einen intelligibeln Urheber, den wir als *intellectus archetypus* nur als Maxime denken dürfen. Es will uns nicht genügen, dass wir jene Zweckverbindungen auf Grund und zu Gunsten unserer logischen Orientirung selbst stiften: jene immanenten Begreiflichkeiten enthalten die Hinweisung auf eine intelligible Ordnung, und einen transscendenten Urheber derselben. Dieses Verlangen schränkt die Kritik theoretisch ein durch ihr: „als ob"; und giebt demselben den Erkenntnisswerth einer heuristischen Maxime.

Andererseits fordert die Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke ein intelligibles Substrat derselben, und demgemäss einen Urheber jenes Reichs der moralischen Zweckmässigkeit. Als Urheber des Sittengesetzes selbst dürfen wir diesen Archetyp des *corpus mysticum* moralischer Wesen nicht denken; als regulative Maxime dagegen ist er bereits durch das Reich der Freiheit bezeugt.

Nun aber ist die Hinweisung zu beachten, die von jenem Uebersinnlichen der natürlichen Teleologie auf das Uebersinnliche

der moralischen Endzwecke ergeht; und umgekehrt von dem moralischen Welturheber, das will sagen, von dem Urheber einer moralischen Welt auf jene systematische Einheit, die wir in dem Naturerkennen der besonderen empirischen Gesetze in Weise von Forschungs-Maximen realisiren. Jene Einheit der Natur fasst sich ja zusammen in „etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“! Darüber hinaus liegt der Endzweck, den die moralische Teleologie eröffnet. Jene Einheit der Endzwecke hinwiederum ergiebt eine Realität zwar, aber eine solche, welche aus den Bedingungen jenes Zufälligen herauswächst.

So fordern also beide Realitätsarten, nicht blos eine jede für sich, sondern eine jede von der andern eine intelligible Sicherung. Und diese potenzirte systematische Einheit ist die Gottesidee in derjenigen Gestalt, in welcher sie, soweit die kritisch bedingte und kritisch gerüstete Einsicht reicht, Beziehung zur Ethik behalten wird.

Nicht, was Kant nicht verfehlt überall einzuschärfen, Urheber des Sittengesetzes; nicht Austheiler der Glückseligkeit, noch auch Hersteller und Ergänzer der materialen Bedingungen für die physische Möglichkeit eines in der Glückseligkeit gedachten Endzwecks ist Gott. Und ebenso wenig Urheber der intelligibeln Zweckmässigkeit im Reiche der Natur. Aber als Urgrund der unvermeidlich zu denkenden Uebereinstimmung zwischen der natürlichen und der moralischen Teleologie ist die Gottesidee nach der kritischen Methode unabwendlich: sie ist, wenn jene intelligibeln Ideen ein Unbedingtes darstellen, deren Unbedingtes, mithin eine Maxime höhern Grades.

Für diesen Gedanken kann man einen Anhalt finden in dem Kantischen Worte, durch welches ich mir bewusst bin, zu jener versuchten strengern Wendung des Gedankens angeregt zu sein: „Die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten.“ *) Was in diesem Worte die physische Möglichkeit des höchsten Gutes, zum mindesten, mitbetrifft, das ist hier eingeschränkt auf die blosse gegenseitige kritische Forderung eines Uebersinnlichen, als des Ding an sich jener beiden Gestalten eines Unbedingten.

---

*) VIII, S. 292.

Und weil dem so ist, weil kritische Aufklärung nichts Sichereres bieten kann, als den Hinweis auf jene Tiefen alles natürlichen, wie sittlichen Erkennens, so ist es erklärlich, dass der Menschenwitz sich vergeblich mühen wird, eine erhabenere Formel auszusinnen für die Bekräftigung menschlicher Wahrheit vor dem irdischen Richter, als die bebende Anrufung der Gottheit.

Wir kommen zu unserer zweiten Schlussfrage nach der ethischen Beziehung, welche in dem Problem des höchsten Gutes als der Glückseligkeit liegt.

Diese Frage muss ich dahin beantworten, dass der Gedanke der Glückseligkeit den Glauben an die ethische Realität beeinträchtigt. Der Gedanke des Optimismus ist bei Kant, der das Misslingen aller theodiceischen Betrachtung deutlich nachwies, ohnehin gemildert und berichtigt worden. In der Leibniz-Wolf'schen Periode war derselbe der heilsame Ausdruck einer geschichtlichen Ansicht, in welcher die deutsche Aufklärung wurzelt. Bei Kant wird die metaphysische Weisheit dieses Gedankens abgestreift; und was übrig blieb, war der Rest moralischer Begeisterung für den unendlichen Fortschritt der geistigen Welt zum Bessern; die Philosophie „in weltbürgerlicher Bedeutung" *). Dieser Glaube an den ewigen Frieden, an die einstige weltbürgerliche Verfassung der Staaten, an die sittliche Wiedergeburt der Bekenntnisse, an die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechts; diese Gedanken lehrte und vertrat der kritische Geograph zum Theil gegen Männer von der Gesinnung eines Mendelssohn; und sie wurden ein Eigenthum des deutschen Volkes, der Hauptsache nach, vor dem Bastillensturm.

Geschichtlich also ist dieser in den Postulaten nicht getilgte Rest des Optimismus gut zu verstehen und werth zu halten. In einer erkenntnisstheoretisch begründeten Ethik aber ist derselbe nicht am Platze: er ist vom Uebel; und zudem, nach seinem guten Kerne selbst, entbehrlich. Er ist vom Uebel; denn er lässt als hypothetische Meinung erscheinen, was unbedingter, kritisch begründeter moralischer Glaube ist. Man soll nicht von moralischer Evidenz reden; aber desto strenger von moralischer Nothwendigkeit. Alles Subjective ist fern-

*) Bd. III, S. 186.

zuhalten. Der Inhalt des Sittengesetzes, die Gewissheit der ethischen Realität lässt uns darüber nicht in Zweifel, nach welcher regulativen Maxime wir die Verfassung der Welt und die Zusammenhänge der eine Kugelfläche bewohnenden Menschen zu beurtheilen, und zu gestalten haben. Die Frage des höchsten Gutes, des Weltbesten ist nicht eine Frage der metaphysischen Discussion; es ist nicht eine Frage der Kosmologie, welche die Griechen mit Rücksicht auf die „Uebel in der Welt“ *) von einer Vernunfttheologie abhielt: sondern eine durch die Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes gelöste Frage der Ethik. Ueber jene mag Streit sein; über die regulative Idee dieser soll Einstimmung herrschen.

Die Frage ist daher in den Schranken jener Begründung erledigt. Und somit schwächt nicht nur jener „Traumwunsch“ die Gewissheit, welche in der Realität des Reichs der Zwecke gegründet ist: jenes höchste Gut, das höher sein will, als die autonome Gemeinschaft selbst, ist auch überflüssig, ist entwerthet durch jenes an den Grenzen der Natur gestiftete Reich der Freiheit.

Es ist in Wahrheit nicht nur ein Fortschritt der ethischen Wissenschaft; sondern unmittelbar auch ein solcher der ethischen Cultur, dass die Frage des Optimismus in unserm Jahrhundert, sofern man von der Unterhaltungs-Philosophie abzusehen hat, abgelöst ist durch das Problem des Socialismus. Der Hiob unseres Zeitalters fragt nicht mehr, ob der Mensch überhaupt mehr Sonnenschein als Regen habe; sondern ob der eine Mensch mehr leide, als sein Nächster; und ob in der austheilenden Lust-Gerechtigkeit der berechenbare Zusammenhang bestehe, dass ein Mehr an Lust für das eine Mitglied im Reiche der Sitten das Minder des Andern zum logischen Schicksal macht. Durch diese Aenderung in der theodiceischen Fragestellung wird die Coincidenz des reinen, formalen Sittengesetzes mit der höchsten Glückseligkeit ausgesprochen; mit der höchsten, weil es im Unbedingten keine Steigerung giebt.

Indem wir daher die Glückseligkeit als ein zweites zur Glückwürdigkeit hinzutretendes Moment des höchsten Gutes ablehnen, begeben wir uns nicht etwa des edeln, kraftvollen Gedankens, aus welchem, trotz buchstäblichen und zwar dem

*) VIII, S. 285.

Buchstaben nach gerechtfertigten Widerspruchs, Fichte, der Verkündiger des ethischen Idealismus im deutschen Volke, seine Nahrung gezogen hat; sondern wir leiten aus der echten Wurzel jenes unabsehliche Wachsthum der sittlichen Welt ab.

Es war schon Schleiermacher nicht entgangen, dass Kants höchstes Gut „nur ein politisches sei“. In der That giebt Kant der „subjectiv-praktischen Realität“ des höchsten Gutes durch deren handgreifliche Regulative eine unmittelbar energische Gediegenheit, neben und auf Grund der dem Sittengesetze zustehenden objectiv-praktischen Realität.

Bei einem richtigen Princip ist kein Postulat von Nöthen. Und die in ihrer Grundlegung auf anthropologische Gelehrsamkeit verzichtende Ethik bezeugt und bewährt sich in ihrer Begründung als Anthroponomie.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

KANTS

THEORIE DER ERFAHRUNG

VON

D[R.] HERMANN COHEN.

BERLIN,
FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG
HARRWITZ UND GOSSMANN.
1871.



VORREDE.

In dem vorliegenden Buche habe ich unternommen, die Kantische Aprioritätslehre von Neuem zu begründen. Die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben ging mir nicht unvermittelt aus dem Studium der Kantischen Werke auf; sondern sie bildete und befestigte sich im Kampfe gegen die Angriffe, welche jene erfahren hatte. Wie der grösste Theil der Jüngeren, welche der Philosophie obliegen, war auch ich in der Meinung aufgewachsen, dass Kant überwunden, historisch geworden sei. Als mir daher der Gedanke kam, dass jene Angriffe Kant nicht treffen, wurde derselbe zunächst von dem Glauben an das Ansehen der Zeitgenossen niedergehalten. Je mehr ich jedoch in die Ansichten, aus welchen jene verwerfenden Urtheile erfolgten, so weit es mir gegeben war, mich vertiefte, desto beharrlicher blieb jener Zweifel. Und doch schien es mir unglaublich, dass Kant, von dem Alle ausgehen wollen, anders, im Grunde und Wesen anders verstanden werden könnte, als die stimmführenden Männer vom Fache ihn lehren und deuten. Nun gestehe ich zwar dankbar, dass diese Autoritäten-Instanz erheblich geschwächt wurde durch die Thatsache, dass sogar unter den Empiristen von gebietender Seite das Recht Kant's hochgehalten wird; und ich glaube, die Zeit sei nicht fern, in der man es Helmholtz insgemein danken wird, dass er oftmals und nachdrücklich auf Kant hingewiesen hat. Aber auch diese ermuthigende Wahrnehmung hätte mich nicht zu einem sichern und freien Urtheile gebracht. Denn bei der ausschliessend systematischen Behandlung des erkenntniss-theoreti-

tischen Problems kann nicht leicht darüber volle Gewissheit werden, wie weit der nach der Seite des Idealismus oder des Realismus entwickelte Kant Recht behalte, wie weit der historisch gegebene.

Mir aber lag es an, den historischen Kant wieder darzustellen, ihn in seiner eigenen Gestalt, so weit sie mir fassbar wurde, seinen Widersachern gegenüber zu behaupten. Bei dieser Kärrnerarbeit, der ich froh war, gewahrte ich nun je länger je deutlicher, dass die Widerleger den urkundlich vorhandenen Kant sich nicht zu eigen gemacht hatten: dass ihre Auffassung durch schlichte Anführungen widerlegt werden könne. Ich sah, wie systematischer Gegensatz und historischer Irrthum wechselweise einander bedingten. Auf diesem methodischen Wege, durch die Verbindung der systematischen und der historischen Aufgabe, habe ich mich von dem Zweifel an der Richtigkeit meines Unternehmens endlich befreit.

Wer auch nur mit der äussern Tagesgeschichte der philosophischen Wissenschaft bekannt ist, wird diese Lösung des Zweifels nicht etwa unerhörter finden, als den Zweifel selbst. Denn ein für das Urtheil Mancher noch nicht erledigter Streit hat es zum Leidwesen Aller, denen — wenn der Kantische Ausdruck gestattet ist — Philosophie am Herzen liegt, blossgestellt, wie es um die historische Kenntniss der Kantischen Philosophie in Deutschland bewandt ist. Berühmte Forscher zeihen einander der Unwissenheit in Bezug auf die wichtigsten und die gemeinsten Sätze des Kantischen Systems. Die Fundamentallehre aller künftigen Metaphysik ist in jenem Streite in Frage gestellt worden. Worin? In Bezug auf ihren wissenschaftlichen Werth? Das ist die Meinung. Aber der Streit hat sich so weit von seinem Ausgange verschlagen, dass er diesen seinen Schwerpunkt verloren hat, und sich vielmehr um die Frage nach dem Sinne und — ein Jeder liest ja seinen Kant — nach dem Thatbestande der Lehre dreht. Wer auch nur von ferne jener Controverse gefolgt ist, muss dies bemerkt

haben. Der Streit war entsprungen aus einer neuen Kritik des wissenschaftlichen Werthes der Kantischen Lehre; und er ist ausgelaufen in die Recension einer geschichtlichen Darstellung jener Lehre.

Dieser Ausgang des Streites war die Folge von der Art der Führung desselben. Die eine Partei erklärte selbst, nur als Geschichtschreiber, nicht als „Advocat" Kant's Rede zu stehn. Aber die historische Frage, welche in jenem Streite allein ausgetragen werden sollte, ist nicht abzutrennen von der systematischen Angelegenheit, in der seine Quelle liegt. Die Lösung einer jeden von diesen beiden zusammengehörigen Aufgaben ist bedingt durch die vereinigte Behandlung beider. Um Kant nach seinem Wortlaute zu verstehen, ist es unumgänglich, die von einander verschiedenen Auffassungen, welche derselbe möglich gemacht hat, auf ihren Werth für die Theorie der Erkenntniss eigens zu prüfen: die systematische Parteinahme ist unvermeidlich. Denn es sind nicht die äusseren Thatsachen von Worten, welche festgestellt werden sollen, sondern die Zusammenhänge geschlossener Gedanken, deren Sinn die historische Forschung gegenüber von Auffassungen und Deutungen zu erhellen hat, welche nicht minder aus der gesammten Weltansicht der Urtheilenden fliessen. Man kann kein Urtheil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verrathen, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt. Das Verständniss einer Kritik über Kant erheischt desshalb das Verständniss der Philosophie des Kritikers, welche als der geheime Urheber nicht bloss jener Kritik, sondern eben so sehr jener scheinbar objectiv-historischen Auffassung im Auge zu behalten ist.

Dieser Umstand macht die Metakritik einerseits zu einer schweren Pflicht, andererseits aber, wenn eine andere Bedingung hinzutritt, zu einer leichten Sache. Es ist eine schwere Pflicht, der Metakritik über das ganze Gefüge der gegnerischen Ansichten Ausdehnung zu geben, weil die einzelne Meinung nur aus dem verborgenen Hange am System verständlich

werde; und es setzt den polemischen Styl mancherlei Gefahren aus. Aber die Aufgabe wird eben dadurch auch erleichtert. Wenn nämlich die gegnerische Ansicht nur in sich selbst gründlich ist, so enthält die aus ihr hervorgegangene Kritik entweder eine gründliche Wahrheit, oder einen gründlichen — Irrthum, einen Irrthum, den es sich lohnt zu ergründen. Hat man einmal den Kernpunkt einer solchen Kritik getroffen, so ist alles Andere mitgetroffen. Und hat die Kritik in jenem Hauptpunkte geirrt, so ist es ihr Verdienst, dass sie auch im Einzelnen fehlging. So wird durch die Verbindung beider Interessen die Metakritik allmählich leicht und gewinnt Bestätigung.

Endlich aber darf eine Erwägung nicht verschwiegen bleiben, welche mich bei dieser ganzen Arbeit beruhigt und gehoben hat: sie wird auch dem Leser ein günstiges Vorurtheil für die Sache, welche hier vertreten wird, erwecken.

Durch die Wiederaufrichtung der Kantischen Autorität würde den philosophischen Studien unabsehliche Förderung bereitet werden. Kant hat zwar selbst gesagt, dass es in der Philosophie keinen classischen Autor gebe. Aber durch eine solche Bemerkung wird nicht abgeleugnet, dass der Philosophie aus der genauen Bearbeitung ihrer Geschichte unentbehrlicher Nutzen erwachse: einmal für die Richtung der Probleme; dann aber auch für die Ausrüstung des Denkens. Es ist nur halb wahr, dass in der Philosophie ein Jeder von vorne anfangen müsse. Indessen ist die heilsame Reaction, welche in Fragen der alten Philosophie die constructive Anmassung gebändigt hat, für Kant bisher unterblieben. Sonst behutsame Forscher haben es nicht verschmäht, ihr kritisches Geschäft an Kant in einer Weise zu betreiben, dass es in allem Ernste fraglich werden musste, worin denn die in den beschreibenden Paragraphen gepriesene Denkergrösse des Mannes bestehen mag. Dieses Verfahren hat seinen guten Grund: man hatte sich mit Kant abzufinden und konnte nicht mit ihm fertig werden. Aber solche Beispiele, in der „objectiven" Geschichtsdarstellung von

den Besseren gegeben, müssen bei dem Anfänger Flüchtigkeit im Denken erzeugen. Wenn Kant so offenliegende Fehler begangen hat, so verlohnt es sich nicht der Mühe, ihn gründlich und mit Hingabe durchzuarbeiten. Ohne volle Hingabe aber lässt sich kein Geist begreifen, dem man nicht gleicht. Wenn daher der Philosophie, wie es heutzutage Viele aussprechen, nur durch Kant wieder aufgeholfen werden kann, so thut vor Allem die Einsicht Noth, dass dieser ein Genius ist. Dann wird alles kluge Besserwissen füglich schweigen, die eigene Weisheit sich gedulden, bis man mit Ernst und Eifer durch die schwierigen Sätze sich hindurchgedacht hat, bis man das Kantische Gebäude vom Einzelnen zum Ganzen und abwärts sicher durchschreiten kann.

Die dem Aristoteles zugewendete verdienstvolle Arbeit hat reiche Ausbeute gebracht: sollte Kant, mit philologischer Genauigkeit behandelt, geringeren Ertrag erwarten lassen?

Aber der Gewinn an Erkenntniss und Schärfung scheint mir nicht das Höchste zu sein, was der Wissenschaft aus einer von den herrschenden Ansichten abweichenden Auffassung der Kantischen Lehre erspriessen würde. Die sittliche Reinheit des „alten ehrlichen Kant" hat unter jenen Ansichten bedenklich gelitten. Ich rede nicht von den frevelhaften Verdächtigungen, die dieser mit peinlichster Sorgfalt jede Nebenbedeutung eines jeden Ausdrucks bedenkende Schrifsteller, sogar von Solchen erfahren hat, welche seiner Spur zu folgen vorgaben. Aber auch unter den unbefangeneren Darstellungen musste die Consequenz des Denkers fraglich bleiben. Demgegenüber hat es mir hohe Befriedigung bereitet, dnrch Vergleichen der in geändertem Ausdruck oft wiederkehrenden Gedanken fast in jeder Aenderung, besonders auch in den kleinsten Abweichungen, welche die zweite *) Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft

*) Wir citiren nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, die Kritik der reinen Vernunft jedoch nach Hartenstein, Separatausgabe, Leipzig 1868; durch die Seitenzahl ohne weitere Angabe wird dieses Werk angezogen.

enthält, Sinn zu finden. Diese Beobachtungen, bei denen ich eine dem ästhetischen Genuss vergleichbare Freude empfunden habe, stärken das Vertrauen zur moralischen Kraft derjenigen Exemplare, in denen wir unsere Gattung ehren. Und dieser Erfolg ist kein geringer.

Möge es denn vereinten Bestrebungen gelingen, Entstellungen und Verdunkelungen gegenüber, welche bereits bei Lebzeiten Kant's aufgetaucht und unter vereinzeltem Widerspruch angewachsen sind, diesen Heros des Deutschen Geistes in seiner Grösse als Denker und in seiner Würde als Charakter dem Bewusstsein der Zeitgenossen zu erschliessen, und sein Werk für eine fernere, reinere Fruchtbarkeit frei zu machen.

Berlin, im October 1871.

Der Verfasser.

I. Einleitung. Ueber die logische Bestimmung von Raum und Zeit.

Als Kant die Untersuchung über den Ursprung und den Umfang der menschlichen Erkenntniss aufnahm, war die Philosophie seit mehr als einem Jahrhundert mit der Frage beschäftigt, ob unsere Vorstellungen angeboren oder erworben seien. Diese Frage scheint nur den Ursprung unseres Wissens zu betreffen; aber sie zielt auf die Geltung desselben. Welche Gewissheit hat all unser Denken? über diese metaphysische Frage entbrannte der Streit. Dahingegen lag der psychologische Sinn der Frage nicht im gänzlichen Dunkel. Die streitenden Denker waren vielmehr darüber im Grunde einig, dass unsere Wahrheiten, Urtheile wie Begriffe, allmählich entstehen müssen. Es ist eine in diesem Betracht dankenswerthe Bemerkung Herbart's,*) dass bereits Descartes seine Lehre von den angeborenen Ideen in einem nüchternen Sinne versteht. In dem Sinne nämlich rede Descartes von angeborenen Ideen, in dem man sagt, der Edelsinn sei gewissen Familien angeboren, anderen aber gewisse Krankheiten: nicht dass die Kinder jener Familien an jenen Krankheiten im Mutterleibe litten, sondern weil sie mit einer gewissen Anlage oder Fähigkeit *(cum quadam dispositione sive facultate)* für dieselben geboren werden. Diese Anlage zum Denken hielt er fest; denn ohne diese Anlage glaubte er keine Wahrheit befestigen zu können.

Das gleiche Motiv wirkt in Leibniz, da derselbe gegen Locke die angeborenen Ideen vertheidigt. Die Bedeutung der *reflection,* welche die *sensations* zum Bewusstsein bringt, für das Verständniss der einzelnen Wahrheiten bestritt er nicht; die

*) Herbart's sämmtl. Werke ed. Hartenstein Bd. V. S. 235.

psychologische Entstehung der Vorstellungscomplexe gab er willig zu; aber **Grundformen** des Erkennens wollte er retten, in denen die Gewähr einer menschlichen Wahrheit behauptet werden könnte. Diese Gewähr drohte der Sensualismus zu untergraben, indem er jene nothwendigen Grundformen des Geistes aus dem Ohngefähr der Sinne abzuleiten vorgab. Der Widerspruch gegen diese Ansicht ist das Motiv der *Nouveaux essays sur l'entendement humain.*

Wie viel auch der Geist von den Sinnen erwerbe; „der Geist ist sich selber angeboren". Das will sagen: die Grundformen des Denkens hat er nicht von den Sinnen empfangen; sie sind dem Wechsel der Wahrnehmungen nicht untergeben. Vielmehr ist Uebereinstimmung gestiftet zwischen den Gesetzen, nach welchen der Geist denkt, und der äussern Realität der Dinge. Daher kann unsere Erkenntniss zu einem **Grunde** vordringen, welcher wahrhaft **Ursache** ist. Nur diesen Grund will Leibniz als solchen anerkennen, welcher nicht allein Ursache des Urtheils, sondern zugleich der Wahrheit selbst ist (*si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même).* Und darin besteht ihm das **Kriterion des a priori**, dass *la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités.**) So ist es gemeint, wenn Leibniz sagt: *connaître a priori* heisse *connaître par les causes.***) Der Grund des Erkennens sei zugleich die Ursache des Seins. Erkenntnissgrund und Realgrund fallen zusammen in der **apriorischen** Erkenntniss.

Hat aber Leibniz diese Identität nachgewiesen? Hat Leibniz diese Geltung, welche er dem a priori gab, begründet? Hat Leibniz es auch nur **denkbar** gemacht, dass wir mit unserem Denken, mit allen unseren Demonstrationen eine Realität der Dinge in ihrer behaupteten Wahrheit erfassen können? Kann das a priori jenen Anspruch behaupten, den es erhebt, indem es über die begriffliche Gegebenheit hinaus in einer äussern Erfahrung gelten will?

Diese Frage hat Kant gestellt. Mit dieser Frage tritt Kant ein in den Streit der Schulen, welchen Descartes von Neuem angefacht hat. Mit dieser Frage greift Kant das Problem von

*) Nouv. Essays liv. IV. c. XVII. ed. Erdmann p. 393.

**) Theod. I. § 44.

den angeborenen Ideen an, und — es ist eine Hauptaufgabe der folgenden Untersuchung, dies nachzuweisen — überwindet es.

Indessen war die Frage, freilich nicht in der Kantischen Fassung, schon von anderer Seite beantwortet worden. Kant selbst gestehet frei, dass Hume ihn „aus dem dogmatischen Schlummer“ *) geweckt habe, obwohl er den Folgerungen desselben kein Gehör gab. Denn Hume gründet seine Verzweiflung an der Wahrheit der Dinge auf seine Widerlegung der Causalität als einer apriorischen Form unseres Denkens. Wenn in der apriorischen Erkenntniss Grund und Ursache zusammenfallen sollen, so giebt es keine solche. Denn die Causalitätsidee ist keine bleibende Form in unserem Geiste; sondern das schwebende Ergebniss der Verknüpfung von Wahrnehmungen. Ein a priori, in welchem der Erkenntnissgrund das Ansehen des Realgrundes annahm, mochte sich angeboren dünken. Wer aber in dem blossen sich wiederholenden Wechsel der Wahrnehmungen schon die Verbindung von Ursache und Wirkung sieht, dem muss sich alle Nothwendigkeit des Wissens in die Gewohnheit der Erfahrung auflösen.

Man kann sagen, dass genau an diesen Gedanken Kant anknüpft; mit der Anerkennung des einen Gliedes in diesem Gedanken und der Bestreitung des andern beginnt seine Kritik. „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel ... Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“ Dies ist der erste Satz der Kritik.

In diesem Satze wird die Erfahrung als ein Räthsel aufgegeben. Die Auflösung dieses Räthsels ist der Inhalt der Kantischen Philosophie.

Kant hat einen neuen Begriff der Erfahrung entdeckt.

Die Kritik der reinen Vernunft ist Kritik der Erfahrung. Von der genauen Bestimmtheit dieses Begriffs der Erfahrung hängt es ab, ob Kant durch seine Kritik die natürlichen Ansprüche sowohl des Skepticismus der Empirie, als auch des Dogmatismus der reinen Vernunft, befriedigt, und damit den

*) Prolegomena Bd. III. S. 9.

Streit derselben geschlichtet hat. Denn dass auf beiden Seiten natürliche Rechte bestehen, wenn sie auch unrichtig sich geltend machen, diese Anerkennung enthält zugleich dieser erste Satz: das Anheben wird dem Skepticismus, des Nichtentspringen dem Dogmatismus eingeräumt. Wie Beides sich vereinigen lasse, hat der neue Begriff der Erfahrung zu lehren. Kant gründet denselben auf seine Lehre von Raum und Zeit. Um jenen zu verstehen, müssen wir daher diese zu allererst kennen lernen.

Da aber die Kantische Philosophie, wie wir angedeutet haben, an dem Gegensatze, wie an der Hinneigung zu den bezeichneten Richtungen sich entwickelt, so müsaen wir in Erwägung ziehen, was sowohl Leibniz als Hume über Raum und Zeit gelehrt haben. Wir wenden uns zunächst zu Hume, weil er es ist, mit welchem sich Kant zuerst abfindet. Später wird mit der Hume'schen Leibniz's Ansicht verglichen werden, wenn wir zur Entwicklung derjenigen Kantischen Sätze kommen, welche gegen Leibniz zielen. Es wird sich sodann ergeben, worin beide Denker, der Sensualist und der Intellectualphilosoph, sich vereinigen, worin sie von einander abweichen mussten.

Raum und Zeit sind abstracte Begriffe — dies ist die unausweichliche Lösung, welche die vorkantische Philosophie geben konnte. Alle Erklärung, welche dem Sensualismus wie dem Skepticismus von Raum und Zeit möglich war, gipfelt in diesem Satze. Auch Leibniz hält den Raum für ein Abstractum; aber das Leibnizische Abstractum entsteht anders als der Hume'sche Begriff. Raum und Zeit sind dem Sensualisten Begriffe, und daher, wie alle Begriffe, aus Eindrücken entstanden. Unser Auge und unser Getast lässt uns wahrnehmbare Dinge empfinden; wenn wir das Auge schliessen, die tastende Hand zurückziehen, dann entsteht uns der Begriff vom Raume.

In diesem Gedankengange muss man die doppelte Wendung, die in demselben versteckt ist, beachten. Anfangs heisst es, der Streit der Philosophen drehe sich um einen blossen abstracten Begriff. Und aus diesem Begriffe werden sodann die „Schwierigkeiten“ gesogen, welche als das Problem von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes gegen den gesunden Menschensinn verstossen. Solche „scholastische Spitzfindigkeiten“ seien nicht der Aufmerksamkeit werth. Denn Argumentationen solcher Art entfernen sich von der Quelle, aus welcher alle

Begriffe hervorgehen; und insofern sich die Begriffe über die Eindrücke versteigen, sei in ihnen keine Realität zu achten. Denn die Begriffe haben keinen eigenen Boden, aus dem sie wachsen; sie sind nur Verflechtungen sinnlicher Wahrnehmungen, in denen alle Erkenntnisse wurzeln.

Aber — und hier beginnt die andere Wendung — die Eindrücke, auf welchen die Ideen (Begriffe) beruhen, hat die Seele von äusseren Dingen empfangen. Sofern daher der Begriff dieser seiner Quelle, dem Eindruck, ähnlich bleibt, schliesst er keinen Widerspruch ein, und kann einer äussern Realität entsprechen. So sind die Begriffe einerseits zwar nur — Begriffe; andrerseits aber sind sie doch Copieen realer Eindrücke. Je treuer sie Copieen bleiben, desto fester steht ihre Realität. Ist denn aber ein der Art treues Abbild auch nur möglich? Ist denn der Eindruck selbst im Bewusstsein rein und bloss zu stellen?

Diese Frage wird nicht erhoben. Dass diese wirklichen Eindrücke sich nirgend isolirt darlegen, sondern von Anfang an für unser Bewusstsein mit Begriffen verknüpft sind, dieser Gedanke wird nicht gewürdigt. Die Begriffe werden aus den Eindrücken abgeleitet, nachdem sie in dieselben fertig hineingedacht waren. Der Sensualist scheint zu analysiren, Vorstellungsgruppen aufzulösen, und die gelösten Elemente neu zu binden; in Wahrheit aber verknüpft er nur fertige und feste Vorstellungen. Ein Beispiel mag dies erläutern. Die Causalität soll erklärt werden. Da werden einmal die Wahrnehmungen als eine letzte und lautere Quelle angenommen, in welcher allein die Succession fliessen soll; aber für jene Anschauung spiegelt sich schon in der Succession die Causalität. Dieses Bild ist die Sache. Die Causalität wird nämlich nicht nach ihren neuen Bestandtheilen construirt; sondern sie wird einfach umgelesen, der Succession gleich gesetzt. In der Wahrnehmung empfinden wir: b folgt auf a; in der Causalität denken wir: a bewirkt b. Diese Täuschung der Auffassung lässt uns an eine neue Form des Geistes glauben; aber die Analyse ergiebt, dass eine solche nicht vorhanden ist. So wird die Causalität nicht erklärt aus der Succession, sondern vielmehr als dieselbe.

Tautologie! ist das Zaubermittel, mit dem der Sensualismus den dogmatischen Bann löst. Der Begriff ist der Eindruck; nur in der Einschränkung: der Begriff ist die Eindrücke.

Er scheint eine andere Einheit zu sein; aber er ist nur eine Mehrheit von Eindrücken. Wir streiten jetzt nicht um die Sache; es soll nur gezeigt werden, dass der Sensualismus nicht ableitet. Wenn der Zoolog eine Art aus der andern durch Uebergänge entstehen lässt, so erklären die Uebergänge die neue Form. Wenn aber der Sensualist sagt, dass sich die Eindrücke vervielfältigen, und dass sich aus der Wiederholung des Eindrucks der Aufeinanderfolge der Begriff des Auseinandererfolgens irrthümlich bilde — sind diese Vervielfältigungen und Wiederholungen Uebergänge zu nennen? Der Zoolog erklärt die neue Art nicht aus der blossen Wiederholung der alten Form, sondern aus einer steten allmählichen Abartung; diese macht den Uebergang und die neue Form. Die Wiederholung als solche ist keine Ableitung. Denn es ist beim ersten Gliede so dunkel, wie es beim letzten bleibt: wie kommen wir dazu, das zeitlich Folgende als ein ursächlich Erfolgendes zu denken? Wo ist der Uebergang vom Einen zum Andern? Aus noch so vielen Einen kann niemals ein Anderes werden, wenn nicht im ersten Einen schon der Keim des Andern lag. Den soll man zeigen.

Aber man behelfe sich nicht mit neuen, um Nichts mehr erklärenden Begriffen, wie dem der Aehnlichkeit, der Verschiedenheit. Man sage auch nicht, die Causalität entsteht, indem der Verstand die Wahrnehmungen der Sinne „verallgemeinert". Dieses „Verallgemeinern" verstehen wir gar nicht; nach der Möglichkeit desselben fragen wir. Und da wir die Function nicht kennen, kann uns auch das Organ Nichts bedeuten. Solche Verbindungshülfen für die sensualistische Synthese sind keine Uebergänge im wissenschaftlichen Sinne. Auf seinem eigenen Boden bedarf der Sensualismus der Belehrung. Die Sinne müssen ihm erklärt werden. Er muss gegen die „Eindrücke", als angeblich letzte Formelemente des Denkens, fragen lernen.

Auch der Raum ist nach Hume aus Eindrücken entstanden, „da jeder Begriff von einer Impression herrührt, die ihm genau ähnlich ist."*) Innere Impressionen, wie Leidenschaften,

*) Hume, über die menschliche Natur, deutsch von L. H. Jacob, Bd. I. S. 80. Hume hat zwar die Verantwortlichkeit für diese erste Schrift abgelehnt; aber Baumann hat nachgewiesen, (die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik etc. Bd. II. S. 482), dass Hume in diesen Lehren seine Ansicht beibehalten, und dass er Raum Zeit und Mathematik seinem Skepticismus geopfert hat.

Affecte können ihn nicht gebildet haben, also sind die äusseren Sinne sein Modell. Wie aber erzeugen die Sinne jene Impressionen, welche dem Begriffe „genau ähnlich" sein sollen? Wo sind die Uebergänge, welche die genaue Aehnlichkeit erkennen lassen?

Wenn mein Auge den Tisch sieht, so sieht es nur gefärbte Punkte, in einer gewissen Ordnung neben einander gestellt. „Wessen Auge noch sonst etwas empfindet, den fordere ich auf, es mir zu entdecken. Wenn es aber unmöglich ist, noch irgend etwas Anderes vorzuzeigen, so sind wir berechtiget, mit Gewissheit zu schliessen, dass der Begriff der Ausdehnung nichts als ein Bild dieser gefärbten Punkte und der Art und Weise ihrer Erscheinung ist." Aus farbigen Punkten, die das Auge sieht, wird die Raumidee! Doch nein! die Wiederholung der farbigen Punkte, die das Auge sieht, ist die Raumidee! Sie ist nichts Anderes als die Wahrnehmung, als der Eindruck; nur im numerus unterschieden; es bedarf keiner Uebergänge. Je häufiger dieselben Gänge, die Eindrücke auf einander folgen, und allmählich in ihnen die gefärbten Punkte ihre Farben wechseln, desto mehr abstrahiren wir von den Farben, und gelangen so zu einem abstracten Begriffe, welcher sich nur auf die Ordnung der Punkte bezieht. Wir brauchen keine eigene Quelle, um diesen Begriff aus derselben abzuleiten: die Erfahrung lässt ihn voll und ganz entstehen. Die Erfahrung — das ist die langathmige Reihe der Wahrnehmungen.

In gleicher Weise entsteht der Begriff der Zeit: aus der wiederholten Wahrnehmung der Succession veränderlicher Gegenstände.

Gegen diese Ansicht lautet der erste der Kantischen Sätze in der metaphysischen Erörterung des Begriffs vom Raume:

1. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden."

Der Raum ist es vielmehr, welcher äussere Gegenstände construirt, von denen die Eindrücke der Erfahrung ausgehen. So wendet sich sogleich der erste Satz gegen den Begriff, den die Erfahrungsphilosophie von der Erfahrung hat. Der Gedanke ist von zwei Seiten aus auf dasselbe Ziel gerichtet. Der Raum ist kein empirischer Begriff. Das will erstlich sagen: Nach dem

Begriffe, den ihr von Erfahrung habt, kann der Raum nicht in der Erfahrung enthalten sein. Euer Begriff von Erfahrung ist also falsch. Andererseits aber kann der Raum nicht von äusseren Erfahrungen abgezogen werden. Dies will sagen: Er ist kein Abstractum; man kann ihn nicht äusseren Erfahrungen als ein toto genere Verschiedenes gegenüberstellen. Er muss doch in der Erfahrung stecken. Euer Begriff von Erfahrung ist noch einmal falsch. Beides wird bewiesen.

Um Empfindungen (Eindrücke) auf Etwas ausser mir zu beziehen, um sie nicht blos als verschieden, sondern in verschiedenen Orten als ausser- und nebeneinander vorzustellen, „dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung geborgt sein.“ So wird die hervorgehobene erste Richtung des Gedankens bewiesen. Das ist eine falsche Erfahrung, aus welcher die Vorstellung des Raumes „geborgt“ wird. Beachten wir aber die Begründung genauer. Die Vorstellung des Raumes müsse den Erfahrungen schon „zum Grunde liegen“. Also steckt der Raum dennoch irgendwo oder irgendwie in der Erfahrung. Man darf nur über dieses „schon zum Grunde liegen“ nicht flüchtig hinweggehen. Man darf nicht zu viel darin gesagt sein lassen; aber auch nicht zu wenig darunter verstehen. Wie die Vorstellung des Raumes der Vorstellung von der örtlichen Verschiedenheit der Empfindungen oder vielmehr des Etwas, auf welches ich dieselben beziehe, zum Grunde liege und liegen könne, wo der Raum diesen seinen Grund habe, ob im Object oder im Subject, und in Bezug auf das Oder: ob nur im Subject oder auch im Subject – dies Alles ist durch den ersten Satz noch gar nicht ausgemacht. Dahingegen ist dies gesagt, dass den äusseren Vorstellungen der Raum zum Grunde liegt, dass er demnach irgendwie in der Erfahrung enthalten sein muss, dass er nicht aus ihr als ein Neues, Verschiedenes abstrahirt werden kann. Die Erfahrungen werden als unzulänglich erklärt, den Raum zu erzeugen; aber es wird auf eine Erfahrung hingewiesen, in welcher der Raum seinen Grund hat.

Sehen wir von den Bezügen ab, welche der Satz zum Begriffe der Erfahrung hat, und fassen wir nur den Gegensatz in's Auge, in dem er zur Hume'schen Ansicht steht. Dort lagen die Empfindungen der farbigen Punkte zu Grunde, aus denen ihr

Nebeneinander abstrahirt wurde. Hier liegt der Raum zu Grunde, aus dem Empfindungen, als örtlich verschiedene, sich herausheben. Wie dies geschehe, wird noch nicht angegeben. Desshalb könnten wir, wie auch unsere Meinung sonst über die Kantische Lehre wäre, dem kurzen Urtheil nicht beistimmen, welches Ueberweg*) diesem Satze anhängt: „Was freilich ein Cirkelschluss ist.“ Wie Ueberweg zu diesem Urtheil kommt, lässt sich begreifen. Er meint nämlich, dem Gedanken von der Priorität des Raumes liege der von der Apriorität desselben zum Grunde. Und so sei das „schon zum Grunde liegen“ des Raumes durch einen Cirkel bewiesen, nämlich durch die vorausgesetzte Annahme der Apriorität. Aber davon ist an dieser Stelle noch gar nicht die Rede. Man kann sagen, die Erklärung sei noch nicht vollständig. Sie ist es in der That nicht, so lange die Art des Zu Grunde liegens nicht angegeben ist; aber man darf nicht durch eigenes Hinzufügen diesen Satz zum „Cirkelschluss“ machen.

Von den vier Sätzen über den Raum ist es allein dieser erste, welcher negativ ausgedrückt ist; der dritte schliesst mit einer positiven Bestimmung. Es ist, als ob Kant, in die Erwägung dieser Verhältnisse vertieft, seinen ersten, einleitenden Satz durch die negative Fassung vor dem Vorwurf des Cirkelschlusses hätte sichern wollen. Denn allerdings, die positive Kehrseite des Satzes ist noch nicht bewiesen; diesen Beweis kann nur die „transscendentale Erörterung“ geben. Aber der negative Satz ist bewiesen: der Raum ist kein empirischer Begriff. Oder findet sich in Hume und seines Gleichen oder Aehnlichen ein Argument, das die Priorität der räumlichen Empfindungen bewiese, oder die des Raumes widerlegte? Nur den negativen Satz wollte Kant beweisen.

Nicht ohne Ueberlegung und — wie man sieht — nicht ohne Grund hat Kant in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik an dieser Stelle eine Aenderung vorgenommen. „Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Raum betrachten.“ (ed. pr. S. 23.) Dafür lesen wir in der zweiten Ausgabe: ... „wollen wir zuerst den Begriff des Raumes erörtern. Ich verstehe aber unter Erörterung (expositio) die deutliche (wenngleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Be-

*) Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. III. 2. Aufl. S. 170.

griffe gehört.“ (S. 62.) Danach werden ferner metaphysische und transscendentale Erörterung unterschieden. Hier aber stehen wir noch innerhalb der rein logischen Bestimmung. Denn nur wenn sie den Begriff als a priori gegeben darstellt, heisst die Erörterung metaphysisch. Der einleitende, Grund legende Satz kann demnach nicht ein „Cirkelschluss“ sein.

II. Metaphysische Erörterung von Raum und Zeit.

Die metaphysische Erörterung soll einen Begriff als a priori gegeben darthun. Wir sind daher genöthigt, von der Bedeutung des Kantischen a priori an dieser Stelle eine vorläufige Erklärung zu geben.

A priori nennt Kant diejenige Erkenntniss, welche allgemein giltig und streng nothwendig ist. Durch diese Erklärung ist aber keineswegs der Begriff a priori bestimmt, sondern nur beschrieben. Denn jetzt fragt es sich: welche Erkenntnisse sind, oder: welche Erkenntnisse können allgemein giltig und streng nothwendig sein? Woher nimmt die Vernunft eine Erkenntniss, welche diesen Werth verbürgte? Mit den angegebenen Prädicaten wird der Werth des a priori nur bezeichnet; aber nicht gesagt, worin dieser Werth besteht und Bestand hat.

Dies muss man sogleich von vornherein in's Auge fassen, dass die Bezeichnungen: allgemein und nothwendig nicht sowohl die inneren Kriterien des Begriffs a priori sind, als vielmehr die äusseren Werthzeichen desselben. Wir werden später sehen, mit welchem anderen Begriffe der des a priori zusammenhängt, durch welchen er ergänzt und erfüllt wird. Durch den blossen Werthausdruck der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bleibt er leer. Erst dadurch, dass die Möglichkeit einer solchen Werth behauptenden Erkenntniss nachgewiesen wird, gelangt dieselbe zu Inhalt und Gestalt. Dem Gange folgend, welchen Kant selbst genommen hat, werden wir diesen Grundbegriff des Kantischen Denkens in stufenweiser Folge sich entwickeln lassen. Diesem Plane gemäss geben wir hier nur die allgemeinsten Vorstellungen vom a priori, sofern sie für den Begriff des Raumes unerlässlich sind.

Wo und wie lässt sich überhaupt strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit erreichen? Die Erfahrung verstattet nur comparative Allgemeinheit. und nur eine „willkürliche Steigerung ihrer Gültigkeit“ lässt sie als die Quelle der Wissenschaft erscheinen. Und doch haben wir apriorischen Besitz. Wie ist aber die Mathematik zu demselben gekommen?

Durch eine „Revolution der Denkart“, von demjenigen hervorgerufen, welcher den gleichschenklichten Triangel demonstrirte; „denn er fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem blossen Begriffe nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Construction), hervorbringen müsse; und dass er, um sicher Etwas a priori zu wissen, der Sache Nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäss selbst in sie gelegt hat.“*)

Auch die Naturwissenschaft ist durch eine ähnliche Revolution der Denkart in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden: durch die Einführung des Experimentes ging den Naturforschern ein Licht auf. „Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt.“ Und so stellt es sich heraus, dass diejenige Wissenschaft, welche sich am lautesten auf die Erfahrung beruft, dieselbe in Wahrheit erst construirt, und dass sie nur durch diese Hervorbringung der Erfahrung nach ihrem Entwurfe zu apriorischen Erkenntnissen gelangen konnte. Wir mahnen zu scharfer Aufmersamkeit auf diese für den rohen Empirismus bedenkliche Wendung im Begriffe der Erfahrnng. Die tiefere Begründung desselben bleibt dem Späteren vorbehalten.

Auch die Metaphysik will, gleich Mathematik und Naturwissenschaft, synthetische Sätze a priori lehren, Sätze, welche den Besitz unseres Wissens nicht bloss in Begriffen erläutern, sondern durch allgemein giltige und streng nothwendige Erkenntnisse erweitern wollen — woher will sie diese unentbehrlichen Bürgschaften einer Wissenschaft entlehnen? Wie kann sie beweisen, dass ihren prächtigen Begriffen wirkliche Gegenstände entsprechen? Hier giebt es nur Ein Mittel: sie ahme den Weg

---

*) Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der r. V. S. 15.

nach, durch den die Mathematik zu einer Wissenschaft geworden ist. Sie producire ihre Erfahrung. Ob sie dabei zu einer Wissenschaft kommt, bleibt vorerst dahingestellt; nur dies ist sicher, dass sie, wenn anders sie überhaupt Wissenschaft werden kann, nur auf diesem Wege dahin gelangt. Wenn man die Begriffe an den Gegenständen messen will, so kann man niemals zu einem apriorischen Masse kommen. Der Gegenstand schlechthin kann keine strenge Nothwendigkeit ergeben. Der gleichschenklige Triangel war im Geiste entsprungen, nicht aus der Natur abgelesen.

So lasse denn der Metaphysiker, einem Copernikus gleich, die Dinge sich um den Geist, die Begriffe drehen. So lange die Gegenstände als solche feststehen, ist nicht einzusehen, wie man von ihnen a priori Etwas wissen könne. Richtet man aber das Object der Sinne nach der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, so ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, ein apriorisches Element zu entdecken, wenn sich nämlich eine That des Geistes, eine Form des Denkens, — das Denken im weitesten Sinne genommen — hervorthun sollte, von welcher das Denken schlechterdings nicht ablassen könnte, ohne die Möglichkeit aller unserer Erfahrung zu zerstören. Eine solche That des menschlichen Geistes würde demgemäss als die allem Denken zu Grunde liegende, als die allgemein giltige und streng nothwendige Voraussetzung alles menschlichen Erkennens zu betrachten sein. So würde sich jene Revolution der Denkart auch im Gebiete der Metaphysik zu vollziehen haben, „dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.“ (ib. S. 19.)

Wir unterlassen füglich hier eine nähere Entwicklung des a priori, und gehen zur Anwendung auf Raum und Zeit über, welche als die Principien der Sinnlichkeit a priori bezeichnet werden, deren Wissenschaft transscendentale Aesthetik genannt wird. Den Weg, den Kant zur Auffindung dieser Principien eingeschlagen hat, beschreibt er also: „In der transscendentalen Asthetik werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren, dadurch, dass wir Alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit Nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch Alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit Nichts als reine Anschauung und die blosse Form

der Erscheinungen übrig bleibe, welches das Einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, dass ..." (S. 61.) Wir wollten hier nur den Weg beschreiben, auf welchem das a priori der Sinnlichkeit gesucht wurde, damit wir es nicht gänzlich verkennen, wenn es uns zum ersten Male begegnet. Der zweite Satz vom Raume lautet:

2. „Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt."

Während die erste Bestimmung nur sagte, dass, um örtliche Verschiedenheiten zu empfinden, die Vorstellung des Raumes vorausgesetzt werde, fällt hier diese Einschränkung fort. Mag man auch alle äusseren Vorstellungen aufgeben, die des Raumes bleibt. Von Gegenständen im Raume können wir uns losmachen, nicht vom Raume selbst. Sehr bezeichnend für das bereits angedeutete Wesen des a priori sagt Kant: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei." Man versuche, den Begriff vom Raume zu drehen. Aber er bleibt stehen. Man muss sich durchaus eine Vorstellung davon machen, dass Raum sei. Mit einem solchen eigenen, selbstgemachten Mittel, und nur mit diesem, lässt sich, wenn es glückt, eine apriorische Erkenntniss herstellen.

Nach dem ersten Satze war von dem Raume nur eine relative Priorität aus den einzelnen Localisirungen geschlossen worden. Jetzt wird der Raum nicht nur als „die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrungen" bezeichnet, sondern: „und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung." Damit ist von der Art, in welcher die Vorstellung des Raumes „zum Grunde liegt," Eine Bestimmung wenigstens gegeben: in den Dingen wird ihr Grund nicht gesucht. Nur dadurch vielmehr wird sie zu einem a priori, dass wir sie in die Dinge legen.

Dies ist der erste Schritt zum a priori, dass wir sie im eigenen Geiste entdeckt und, in bewusstem Experiment isolirt, in die Dinge tragen. Diese Thatsache des Bewusstseins, dass der Raum allem unseren Vorstellen anhaftet, macht ihn zum a priori. Das heisst aber nur: Diese Thatsache des Bewusstseins erkennt sich den Werth einer allgemein giltigen und streng nothwendigen Erkenntniss zu. Aber diese Werthschätzung selbst ist nur erst eine Thatsache des Bewusstseins. Die Erkennt-

niss darf dabei nicht stehen bleiben. Die Möglichkeit einer solchen Apriorität ist zu erweisen. Diese Aufgabe geht jedoch über die metaphysische Erörterung hinaus. Innerhalb derselben wird die Apriorität der Raumes-Vorstellung nur als eine Thatsache des empirischen Bewusstseins ausgesprochen. Diese aber, als solche, ist begründet.

Ueberweg bemerkt zu diesem Satze: „Was aber nicht die Subjectivität und Apriorität des Raumes beweist."*) Bei der Beurtheilung von Ueberweg's kritischen Anmerkungen ist vor Allem zu bedauern, dass die Oekonomie des angeführten Buches es erfordert zu haben scheint, in die Darstellung Kantischer Sätze so schwere und zugleich so kurze Urtheile einzuschieben. Was hat Ueberweg im Sinne? In Bezug auf Fries sagt er: „Keineswegs aber liegt, wie Einzelne gemeint haben, ein „Widersinn" in der Annahme, dass wir durch innere Erfahrung inne werden, Erkenntnisse a priori zu besitzen."**) Also von dieser Seite kann sein Zweifel an dem Beweise der Apriorität nicht ausgehen. So scheint denn nur der Grund für seine Einwendung übrig zu bleiben, dass wir in der That von der Vorstellung des Raumes abstrahiren könnten, dass der Raum daher keine nothwendige Vorstellung wäre. Diese Frage indess kann nur durch den in der transscendentalen Erörterung enthaltenen Nachweis zur Entscheidung kommen.

Es muss in diesem Zusammenhange hervorgehoben werden, dass Kant den Satz 3. der ersten Ausgabe, der von dieser Nothwendigkeit a priori auf die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Construction schliesst, in der zweiten Ausgabe gestrichen hat, während derselbe in der metaphysischen Erörterung der Zeit stehen geblieben ist. Für diese war schon die transscendentale Erörterung des Raumes vorausgegangen. So lange die Möglichkeit einer solcherart aus der inneren Erfahrung erschlossenen Apriorität nicht bewiesen ist, ist die Apriorität selbst nicht vollauf begründet. Aber freilich, da dieser Grund erst auf der folgenden Seite aufgedeckt wird, ist es nicht gut verständlich, wie jene Art der Apriorität schon an dieser Stelle vermisst werden kann. — Was hingegen die „Subjectivität" betrifft, die

*) Grundriss der Geschichte der Philosophie. III. 2. Aufl. S. 170.
**) Ibid S. 210.

durch jenen Satz ebenfalls nicht bewiesen sein soll, so ist dieser Ausdruck der bisher entwickelten Terminologie so entlegen, dass wir mit demselben auf unserer Hut sein müssen. Wenn der Raum eine Vorstellung ist, so ist er doch wohl als solcher subjectiv? Oder was versteht Ueberweg sonst unter Subjectivität? Etwa die ausschliessende?! Diese ist freilich noch nicht bewiesen; — aber auch noch nicht behauptet.

Wir gehen weiter, indem wir an die letzte, beim Beweise der Apriorität angedeutete Schwierigkeit anknüpfen. Wie kommt es, dass wir uns von der Vorstellung des Raumes nicht losmachen können? Welcher sonderbaren Eigenschaft verdankt jene Vorstellung diese feste Nothwendigkeit? Zur Beantwortung dieser Frage muss auf die psychologischen Grundbegriffe Rücksicht genommen werden, die Kant seiner transscendentalen Aesthetik vorausgeschickt hat.

Transscendentale Aesthetik nennt Kant die von ihm begründete Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit. Wir fragen hier vor Allem: Was versteht Kant unter Sinnlichkeit? Die Sinnlichkeit gilt in der Kantischen Lehre als eine Quelle des Erkennens. Dieser Satz ist eine der Fugen des Systems. Um die Bedeutung desselben zu begreifen, entschlage man sich, wenn auch mit Vorbehalt, aller Einwände gegen die Sinnlichkeit als ein etwaiges besonderes Seelenvermögen. Die Prüfung dieses Einwandes soll nicht unterbleiben; aber für das unbefangene Aufnehmen der folgenden Bestimmungen muss sie verschoben werden. Dies ist um so mehr statthaft, als wir durch die Kantischen Definitionen an jenen Ausdruck gar nicht erinnert werden. Kant geht nicht von der Sinnlichkeit aus, als einem Princip, aus dem er seine Psychologie ableitet; sondern er geht von den Prozessen selber aus, wenn es erlaubt ist, dieses Wort in einem ganz allgemeinen Sinne zu nehmen. Der Prozess bedeutet hier nur die Thätigkeit des Erkennens. Von dieser geht Kant aus, nicht von einem Organ.

Alle Erkenntniss bezieht sich auf Gegenstände. Diejenige Erkenntniss, welche sich unmittelbar auf Gegenstände bezieht, heisst Anschauung. Daher ist es die Anschauung, auf welche „alles Denken als Mittel abzweckt.“ (S. 56.) Denn den Gegenstand will alles Denken ergreifen; in der Anschauung ist er „gegeben“. Dieses „Gegebensein“ darf man jedoch nicht falsch verstehen. Der Gegenstand ist hinwiederum

nur dadurch gegeben, dass er angeschaut wird. In der Auflösung dieses Cirkels besteht die Kantische Philosophie. Setzen wir, um diesen Cirkel im Anfange zu vermeiden, für: angeschaut werden ein allgemeineres Wort, so werden wir mit Kant sagen: das Gegebensein des Gegenstandes ist nur dadurch möglich, dass er „das Gemüth auf gewisse Weise afficire". Wie der Gegenstand die — Kraft habe, zu afficiren, diese Frage lassen wir mit Fug auf sich beruhen, nachdem wir bereits wissen, die von Kant erstrebte, allein als möglich gedachte Apriorität der Erkenntniss gehe darauf aus, die Begriffe um die Gegenstände zu drehen. In diesem Geiste richten wir uns vielmehr auf die Fähigkeit im Gemüthe, afficirt zu werden, als auf die Kraft im Gegenstande zu afficiren.

Diese „Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit". Es steht Nichts von Kraft oder Vermögen in dieser Bestimmung. Dies wird nicht nur apologetisch hinweggedeutet: es ist ausdrücklich vermisst worden. Der Kantianer Krug hat an diesem dehnbaren, unparteiischen Ausdrucke Anstoss genommen. Ihm „scheint das Wort Vermögen schicklicher zu sein".*)

Auch Folgendes ist zu beachten: Diese Fähigkeit selbst ist nicht die einzige, Vorstellungen zu bekommen; denn nur die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, bestimmt den Charakter der Sinnlichkeit. Das Denken des Verstandes bezieht sich gleichfalls auf Gegenstände; aber die Art ist eine Andere, wie der Verstand durch Gegenstände angeregt wird. Sinnlichkeit ist sonach der allgemeine Name einer Fähigkeit, Vorstellungen zu bekommen von einer bestimmten Art. Die einzelne „Wirkung eines Gegenstandes auf die Sinnlichkeit, sofern wir von demselben afficirt werden" (das heisst: die Wirkung der Sinnlichkeit im gegebenen einzelnen Falle) ist Empfindung. Wenn die Anschauung auf den Gegenstand durch Empfindung bezogen ist — uns ist vorerst gar keine andere Möglichkeit denkbar — so heisst sie empirisch. Der Gegenstand, der die Sinnlichkeit in der Empfindung afficirt und die empirische Anschauung weckt, ist noch „unbestimmt;" und

*) Fundamentalphilos. 2. Aufl. S. 162.

er bleibt unbestimmt innerhalb der Sinnlichkeit. Als solcher unbestimmter Gegenstand heisst er Erscheinung.

An der Erscheinung wird zwischen Materie und Form unterschieden. Auf diese Unterscheidung werden wir im nächsten Capitel tiefer einzugehen haben. Für jetzt genügt folgende Erklärung. Wenn in einer Vorstellung Nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, so heisst die Vorstellung rein. Demgemäss nennt Kant die reine Form sinnlicher Anschauungen — reine Anschauung. „So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit u. s. w., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch Etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung." Und diese reine Anschauung ist es, auf welche Kant die gesuchte Apriorität der Erkenntniss gründet.

Den Nachweis dieses Satzes sollen die folgenden Entwicklungen bringen. Vorher jedoch wollen wir den Gegensatz betrachten, in welchen Kant nach einer andern Seite seiner zeitgenössischen Philosophie durch diesen Gedanken tritt.

Die Sinnlichkeit — eine echte Quelle des Erkennens. Die Sinnlichkeit — der Grund der Apriorität. Dies geht wider die alte griechische, wie gegen die damalige deutsche Philosophie. Leibniz sagte, man müsse zum richtigen Philosophiren Platon mit Aristoteles und mit Demokrit verbinden.*) Aber alle drei sind gegen die Ableitung der Erkenntniss aus der Sinnlichkeit. Alle Philosophie beginnt vielmehr mit der Auflehnung gegen die Giltigkeit der Sinneswahrnehmung. Und so sagt auch Leibniz: *Les sens nous fournissent des pensées confuses.***) Die Sinnlichkeit ist hier nicht eine besondere Quelle der Erkenntniss, sondern eine missbräuchliche Art im Leben des Geistes.

Verworrenheit der Vorstellung, dies ist der Charakter der Sinnlichkeit, und aus dieser entspringt die Materie, „jener wohl fundirte Schein." *Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière.****) Aber diese verworrenen Vorstellungen kommen nicht von Ohngefähr; sie beruhen auf

*) Nouv. Essays ed. Erdmann p. 446.

**) Théodicée, §. 289. p. 590.

***) Théodicée, §. 124. p. 540.

dem dunklen Rapport der Dinge, dessen Harmonie die Vernunft enthüllt. Diese Leistung der Vernunft vollzieht sich in der Entdeckung der Monaden. Die Materie ist Schein, die Monaden sind das Reale in den Dingen. Sie sind die wahren Substanzen, und zum Unterschiede von den materiellen, sinnlichen Atomen nennt er sie, indem er zu aristotelischen terminis zurückkehrt: *formes substantielles.* Wegen dieser Realität der Monaden und der in ihnen wirksamen *perceptions petites* heisst die Materie selbst: *la liaison universelle;* und die Dinge ohne Materie sind *déserteurs de l'Ordre général.*

In dieser allgemeinen Ordnung der Dinge nun giebt es stets mehrere Monaden, von denen jede einen besonderen Ort einnimmt; aber alle sind einander nebengeordnet. Diese Ordnung der Existirenden ist der Raum. „Wenn die Ausdehnung nichts Anderes ist als die Ordnung, gemäss welcher die Theile ausserhalb der Theile sind, so ist sie gewiss nichts Anderes, als eine Modification der Materie. Die Ausdehnung vorstellen wie ein Absolutes, entspringt daraus als seiner Quelle, dass wir den Raum vorstellen nach Art einer Substanz, obgleich er ebenso wenig eine Substanz ist wie die Zeit. Darum haben die Scholastiker einst mit Recht den Raum ohne Dinge maginär genannt, wie die Zahl ist ohne gezähltes Ding. Die anders denken, bringen sich in ausserordentliche Schwierigkeiten. Dass die Ausdehnung bleibe, wenn die Monaden aufgehoben werden, halte ich so wenig für wahr, wie dass die Zahlen bleiben, wenn die Dinge aufgehoben werden."*) „Die Ausdehnung ist nichts Anderes als ein Abstractum und verlangt etwas, was ausgedehnt ist. Sie hat ein Subject nöthig, sie ist etwas auf das Subject Bezügliches, wie die Dauer. Sie setzt selbst etwas Voraufgehendes in diesem Subject voraus. Sie setzt eine Qualität, ein Attribut, eine Natur in diesem Subject voraus, die sich ausdehnt, sich mit dem Subject ausbreitet, continuirt. Die Ausdehnung ist die Diffusion dieser Qualität oder Natur. Z. B. in der Milch ist eine Ausdehnung oder Diffusion der Weisse (de la blancheur), im Diamant eine Ausdehnung oder Diffusion der Härte, am Körper überhaupt eine Ausdehnung oder Diffusion der Antitypie oder Materialität."**)

*) Ed. Erdm. p. 739.

**) Ib. p. 692. Vergl. Baumann, die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik. Bd. II. S. 78. ff., dessen Uebersetzung hier angeführt wird.

Antitypia, in welcher das Wesen der Natur besteht, ist die Undurchdringlichkeit (quod penetranti resistit).*)

Aus dieser Thätigkeit der Diffusion, welche den Monaden eigen ist, in welcher das Wesen der Monaden als substantieller Kräfte besteht, wird der Raum geschaffen als eine Ordnung realer Dinge. Der Raum ist ein Abstractum, aber er wartet nicht auf die Realität, welche ihm unser Denken verschafft. Seine concrete Natur liegt in den Monaden gegründet, als welche die Räumlichkeit an sich tragen. Der Raum ist durch die Räumlichkeit gesichert; aus ihr entsteht er und in ihr hat er Bestand.

So wird in einem wesentlich verschiedenen Sinne von Leibniz der Raum ein Abstractum genannt, als von Hume. Bei Hume hatte diese Abstraction ihren einzigen Grund in den Sinneswahrnehmungen, welche uns ausgedehnte Dinge empfinden lassen, aus deren wechselnder Folge wir allmählich eine solche Idee der Ausdehnung bilden. Der Ausdruck extension, den auch Leibniz braucht, könnte zu der Meinung verleiten, dass auch er den Raum als solchen abgezogenen Begriff fasse. Aber, wir haben gesehen, dass Leibniz den Raum als spatium nimmt, als diejenige Ausdehnung, in welcher sich Realitäten ausdehnen.**) Wenn Leibniz den Raum ein Abstractum nennt, so will er damit keineswegs sagen, dass die Raumvorstellung nicht eine Nothwendigkeit im Geiste sei; — denn er rechnet sie zu den ewigen Wahrheiten — „sondern abstract nennt er nur die Raum- und Zeitvorstellung, um dadurch die Meinung auszuschliessen, als ob Raum und Zeit im mathematischen Sinne etwas real ausser den Dingen Existirendes sei, diesen Gedanken verbietet ihm die Idee der Zahl, mit welcher er jene in beständiger Analogie denkt."***) Der Unterschied kann nicht schroffer sein, als er in der selbigen Bestimmung eines Abstractum zwischen Leibniz und Hume besteht. Bei Leibniz ist dieses Abstractum eine ewige Wahrheit.†) Bei Hume ein von zweifelhafter Wahrnehmung abgezogener Begriff.

Diese ewige Wahrheit aber ist die Raumesvorstellung, weil

*) Baumann, a. a. O. p. 678.

**) Vergl. Baumann a. a. O. S. 85., wo jedoch diese Unterscheidung zwischen Leibniz und Hume nicht gemacht wird.

***) Baumann, a. a. O. S. 98.

†) Vergl. ed. Erdm. p. 240.

sie in der Vernunft begründet ist, und nicht in der Sinnlichkeit. Daher leitet Leibniz Raum und Zeit aus Begriffen ab. Es giebt nach ihm „eine Kunst, weiter als die Mathematik, von welcher die mathematische Wissenschaft ihre schönsten Methoden borgt.“ Diesen und die aus demselben folgenden Gedanken greift Kant wiederholentlich an. Die Stelle soll deshalb in extenso (nach Baumann) angeführt werden. „Wenn mehrere Zustände der Dinge gesetzt werden, die nichts Entgegengesetztes (oppositum) einschliessen, so wird man von ihnen sagen, sie existiren zugleich. Was daher im vergangenen und gegenwärtigen Jahre geschehen ist, von dem sagen wir nicht, dass es zugleich sei; denn es schliesst entgegengesetzte Zustände derselben Sache ein. Wenn von demjenigen, was nicht zugleich ist, eines den Grund des andern einschliesst, so wird jenes für das frühere, dieses für das spätere gehalten. Mein früherer Zustand schliesst den Grund ein, dass der spätere entsteht. Und da mein früherer Zustand wegen der Verknüpfung aller Dinge auch den früheren Zustand der andern Dinge einschliesst, darum schliesst mein früherer Zustand auch den Grund ein von dem spätern Zustand der andern Dinge, und ist sonach auch früher als der Zustand der anderen Dinge. Und sonach ist alles, was existirt mit dem anderen, was existirt, entweder zugleich oder früher oder später als dieses. Die Zeit ist die Ordnung des Existirens von dem, was nicht zugleich ist. Und somit ist sie die allgemeine Ordnung der Veränderungen, wo die Art (species) der Veränderungen nicht betrachtet wird. Die Dauer ist die Grösse der Zeit. . . Der Raum ist die Ordnung der Coexistenz oder der Existenzordnung unter dem, was zugleich ist. — Die Ausdehnung ist die Grösse des Raumes. Meist verwirrt man, schlimm genug, die Ausdehnung mit dem Ausgedehnten, und betrachtet sie wie eine Substanz.“ *)

Diese Bestimmungen sind es, gegen welche Kant bereits in der Inauguraldissertation *de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis* ankämpft. Was über das Verhältniss von Aesthetik und Logik in diesen Leibnizischen Gedanken von Kant später entgegnet wird, kann hier noch nicht hervorgehoben werden; dagegen, was Kant für die sinnliche Erkenntniss selbst einwendet, schliesst sich dem Zusammenhang der bereits entwickelten Kantischen Gedanken an.

*) Ed. Pertz III., 7., nach Wolf's Aufsatz in den Actis Erud. 1714. S. 17 ff.

In Betreff der Zeit ist erstlich zu sagen, dass die Simultaneität, *maximum temporis consectarium*, ganz vernachlässigt wird. Der Kundige muss hier an die dritte Analogie der Erfahrung denken. Ferner aber bewegt sich die Definition der Zeit in einem *circulus vitiosus*. Derselbe Cirkel ist bei der Erklärung des Raumes vorhanden; aber hiezu kommt die Gefahr, dass alle Apodikticität der Mathematik dabei verloren geht.*) Nach Leibniz „borgt" ja wirklich die Mathematik „ihre schönsten Methoden" von jener andern Kunst, der Logik. Wenn man jedoch, von Kant belehrt, in der Leibnizischen Definition des Raumes die „Anschauung" hinterher finden will, so ist damit wenig gesagt. Wenn eine Anschauung nicht bloss ihre Gesetze, sondern auch ihre Formen aus den Begriffen nimmt, so ist sie eben nicht — Anschauung; soviel Aehnliches sie sonst immer mit derselben haben mag.

Nach Leibniz's Substanzbegriff kann es kein Subject geben, welches lediglich aus Ausdehnung bestände. Demgemäss leitet Leibniz den Raum aus Begriffen ab. Kant aber analysirt, wie wir oben (S. 12, 17.) gesehen haben, aus der Vorstellung alle Empfindung heraus, und behält nur Ausdehnung und Gestalt übrig. Diese aber haben ihm ebensowenig mit Begriffen, als mit der Empfindung gemein. Sie sind reine Anschauung. So weit waren wir in der Entwicklung der Kantischen Sätze gekommen. Um den dritten der Sätze vom Raume in seiner ganzen Kraft zu verstehen, sollen nunmehr die Folgerungen dargelegt werden, welche aus den zu den betrachteten Leibnizischen Gedanken in Gegensatz tretenden Kantischen sich ergeben.

Dieser Gegensatz trifft die gesammte Auffassung von der Möglichkeit und dem Werthe einer Erkenntniss. Aus diesem Gegensatze erhebt sich einer der wichtigsten Unterschiede der ganzen Kritik: derjenige zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen. Auch von diesem Unterschiede können wir hier nur eine vorläufige Vorstellung machen. Erkenntnisse, welche aus gegebenen Begriffen abgeleitet werden, müssen, sofern ihre Apriorität behauptet wird, stets analytisch sein; auch wenn sie den subjectiven Bereich des Wissens erweitern. Es hat sich in ihnen nur der Begriff verbreitert. Nehmen wir z. B. einen Erfahrungs- und als solchen syntheti-

*) Sect. III. §§. 14. 15. Bd. I. S. 317. ff.

schen Satz: der Körper ist schwer, und fragen: worauf beruht die etwaige Apriorität dieses Satzes? So werden wir nicht sagen können: auf der Erfahrung; denn diese kann nur comparative Allgemeinheit liefern. Ueber den Sinn und das Recht dieser das Kantische Denken charakterisirenden Wendung werden wir später ausführlich handeln.

Es bleibt uns zunächst keine andere Zuflucht für eine etwaige Apriorität als diese: sie liege in dem Begriffe selbst. Der Körper ist ausgedehnt — das ist ein analytischer Satz a priori. Hierbei brauche ich mich auf keine Erfahrung zu berufen. Die Ausdehnung ist ein Moment des Begriffes selbst. Nun bilde ich aber einen synthetischen Satz, indem ich dem Körper auch die Schwere beilege. Woher nehme ich das Recht zu dieser Synthesis? Es scheint, dass hier der Unterschied zu einem psychologischen zusammenschrumpft. Diesen Einwand hat man gegen Kant vorgebracht. Wenn nun das Moment in den Begriff des Körpers aufgenommen ist, dann ist der Satz ebenfalls ein analytischer; als solcher aber ist er ebenfalls a priori.

Aber mit einem solchen a priori ist uns wenig gedient. Wir wollen im Ernste über den Begriff hinaus und eine apriorische Synthesis feststellen. Wenn wir ein streng nothwendiges und allgemein giltiges Urtheil aussprechen, etwa über die Zusammengehörigkeit von Dingen, welche nicht in einander enthalten sind, wenn wir die eine Erfahrung zur Ursache einer anderen machen, welche andere als Wirkung verschieden ist von der Ursache, alsdann gehen wir über den Begriff hinaus und knüpfen selbst einen Zusammenhang unter den Dingen, für den wir eine Erfahrung voraussetzen. Gedanken solcher Art, in welchen sich nicht nur der gegebene Begriff erweitert, und die auf demselben beruhende Erkenntniss demnach nur erläutert, sondern in welchen der Begriff der Erfahrung selbst vergrössert, in welchen eine Verbindung der Erscheinungen gestiftet wird, für die wir keine Gewähr haben; Gedanken mit einem Worte, welche über die Gegebenheit des Begriffs hinweg eine Gültigkeit im Zusammenhang der Gegenstände einer Erfahrung aussagen — solche Urtheile sind synthetisch. Wo aber steckt die Gewähr für diese Synthesis? Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Dies ist die Grundfrage der Vernunftkritik.

Zum a priori wurde oben (S. 10. ff.) bereits der Weg gewiesen. In der Mathematik seien überall synthetische Sätze a priori

wirksam; sie bilden den Inhalt dieser Wissenschaft. Nur auf diesem Wege der Construction sei es überhaupt möglich, zu einem a priori zu gelangen. Dahingestellt blieb, ob diese allgemeine, einzige Möglichkeit speciell für die Metaphysik gegeben sei. Um über diese Frage ins Klare zu kommen, dürfen wir uns über das Wesen mathematischer und philosophischer Erkenntnisse keiner Illusion hingeben. Zwischen beiden besteht ein tiefer Unterschied. Die philosophische Erkenntniss ist eine Vernunfterkenntniss aus Begriffen; die mathematische: aus der Construction der Begriffe.*)

Einen Begriff construiren heisst: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen. Man wird den Sinn und Werth dieses a priori nicht mehr verkennen: Es wird nicht sowohl in einer äussern Erfahrung vorher gegründet, sondern es wird aus der Thätigkeit unseres Geistes entspringend gedacht. Es bedarf vorläufig keiner anderen Beglaubigung, als derjenigen, dass es aus unserem Geiste entspringt, d.h. dass es auf der formalen Beschaffenheit unseres Denkens beruht. Die weitere Bewährung ertheilt alsdann die Zusammenstimmung der solchermassen aus der Naturbeschaffenheit des Denkens hervorgegangenen Erkenntnisse mit anderen aus der gleichen oder ebenbürtigen Quelle. So wird das frei construirende a priori vor der Willkür der Speculation verwahrt. Die grundsätzliche Verschiedenheit eines a priori in dem angedeuteten Sinne von dem nach Kant wieder aufgebrochenen dogmatischen a priori soll die vorliegende Untersuchung in ihren späteren Theilen in helles Licht setzen. Bleiben wir vorerst bei dem Unterschiede zwischen mathematischer und philosophischer Erkenntniss stehen.

Wenn ich den Triangel völlig a priori construirt habe, „ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben“, so steckt in diesem einzelnen Triangel doch zugleich ein Allgemeines. Die mathematische Erkenntniss stellt das Allgemeine im Besonderen dar. Sie bleibt nicht bei Begriffen stehen, sondern sie „eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern blos in einer solchen, die sie a priori darstellt, d.i. construirt hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, auch

*) Prolegomena, Bd. III. S. 35. ff. Kritik der r. V. S. 478 ff.

von dem Objecte des construirten Begriffs allgemein gelten muss." (S. 479.) Während also die Mathematik von der Vernunft einen intuitiven Gebrauch macht, durch die Construction der Begriffe, giebt es in der philosophischen Erkenntniss nur einen discursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen. Beide Wissenschaften operiren mit Begriffen a priori; aber die mathematischen sind nicht nur construirbar, sondern sie entstehen nur in der Construction, in der Anschauung. Leibniz leitete die allgemeinsten Gesetze der Anschauung aus den philosophischen Begriffen ab. Bei Kant bilden die philosophischen Begriffe nur eine Regel der Synthesis desjenigen, was die empirische Anschauung giebt. Der Begriff der Substanz, der Kraft, bezeichnet keine Anschauung; der Begriff einer Ursache kann nur an einem Beispiele der Erfahrung in der Anschauung dargestellt werden: alle diese Begriffe bezeichnen nur die Synthesis möglicher empirischer Wahrnehmungen, deren Grundsätze sie sind. Ob sie selbst a priori sind, dies hängt allerdings nicht von der Realität der Wahrnehmungen ab, die sie verknüpfen, sondern ob sie eine synthetische Einheit der empirischen Erkenntniss, ob sie eine Erfahrung in dem Sinne allererst möglich machen, in welchem die Kritik die Erfahrung darlegt. Die Begriffe, als solche, können die Erfahrung nicht construiren; sie können am wenigsten den Grund enthalten für die Gesetze der Anschauung selbst. Denn diese ist ein wesentliches Bestandstück der Erfahrung.

Auf diesem Unterschiede zwischen discursiver und intuitiver Erkenntniss beruht der dritte der Sätze vom Raume. Der zweite Satz hatte sich für die Apriorität des Raumes auf die Nothwendigkeit der Vorstellung desselben berufen. Aber diese Nothwendigkeit war nur als eine empirische Thatsache hingestellt worden, nicht als eine Thatsache, welche die Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt begründet. Es ist noch kein Grund angegeben, dem zufolge jene Vorstellung allein, im Gegensatze zu allen anderen, im Bewusstsein sich behauptet. Vielleicht sind wir getäuscht, insofern auch die Vorstellung des Raumes ein Räumliches, also empirische Dinge, also die Erfahrung voraussetzt, gleichwie die discursiven Begriffe der philosophischen Vernunfterkenntniss, welche Verhältnisse an Dingen ausdrücken, freilich nur an möglichen Dingen, an Dingen überhaupt! Und dennoch schliesst der zweite Satz aus der

Nothwendigkeit der Raumesvorstellung, welche möglicherweise in der Wirklichkeit der räumlichen Wahrnehmungen, also in der Erfahrung, ihren Grund hat, auf die Unabhängigkeit und Jenseitigkeit des Raumes von der gemeinhin so genannten Erfahrung!

Es ist kein Geringerer, als Herbart, welcher unserem zweiten Satze den Vorwurf der *Quaternio terminorum* macht.

„Was aber Kant's Beweis aus der Nothwendigkeit der Vorstellung des Raumes und der Zeit anlangt, so ist dieser Beweis in der Form falsch, denn er ist nicht mehr noch weniger als ein Syllogismus mit vier Hauptbegriffen. Der Syllogismus steht so:

Was Erfahrung lehrt, enthält nie das Merkmal der Nothwendigkeit.

Der Raum und die Zeit sind nothwendige Vorstellungen.

Also sind Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung gelernt. Der Untersatz dieses Syllogismus beruht auf dem misslingenden Versuche, Raum und Zeit wegzudenken; welches in der That nicht thunlich ist. Aber woher diese Unmöglichkeit und die entgegenstehende Nothwendigkeit? Raum und Zeit repräsentiren die Möglichkeit der Körper und der Begebenheiten; jene wegdenken, heisst diese aufheben.“ (Man beachte, wie hier der Raum als ein discursiver Begriff gedacht wird!) „Nun versteht sich von selbst, dass, nachdem einmal die Wirklichkeit der Körper und Begebenheiten wahrgenommen ist, es der Gipfel der Ungereimtheit sein würde, diese Wirklichen für unmöglich zu erklären. Nachdem die Erfahrung irgend ein Wirkliches gezeigt hat, wird allemal der Ausdruck der blossen Möglichkeit dieses Wirklichen ein nothwendiger Gedanke. In diesem Sinne also lehrt die Erfahrung allerdings das Nothwendige; in diesem Sinne ist der Obersatz des Syllogismus falsch; aber auch in diesem Sinne ist er weder von Leibniz, noch von Kant ursprünglich gedacht worden. Also haben wir eine Verwechslung von Begriffen vor Augen, die wir dem grossen Denker nur als eine Uebereilung anrechnen können.“*)

Wie? Eine Verwechselung der Bedeutungen desjenigen

*) Psychologie II. S. W. ed. Hartenstein VI. S. 307 ff. § 144. Vergl. Drobisch, Logik, 3. Aufl. S. 117, wo auf Grund dieses Nachweises der Kantische Satz als ein Beispiel des genannten Fehlschlusses angeführt wird.

Begriffs, welcher zum Fundament seines ganzen Gebäudes gehört, sollten wir Kant anrechnen dürfen? Wir sind durch die voraufgegangenen Entwickelungen jetzt bereits im Stande, den Fehler zu erkennen, den Herbart selbst hierbei begangen hat. Er ist es vielmehr, welcher den Kantischen Begriff der Erfahrung verkennt. Angenommen nämlich, dass die Priorität des Raumes vor der Vorstellung des Räumlichen noch nicht erwiesen wäre, so könnte nimmermehr die Apriorität der Raumesvorstellung auf die „Wirklichkeit der Körper und Begebenheiten" gegründet werden. Angenommen selbst, der Kantische Gedanke liefe auf eine Illusion hinaus: der Schluss auf das a priori könnte in Kant's Geiste und nach seiner Auffassung des a priori, nimmermehr in dieser Weise erfolgt sein. Der Kantische Schluss geht vielmehr folgender Maassen:

Was die Erfahrung giebt, kann nicht a priori giltig sein.

Raum und Zeit liegen aller Erfahrung zu Grunde.

Also construiren Raum und Zeit erst die Erfahrung. Das heisst: sie sind a priori.

Wenn Kant schlösse, wie Herbart ihn schliessen lässt, dann würde der Raum ein discursiver Begriff sein, die Synthesis empirischer Wahrnehmungen bezeichnen, „Verhältnisse der Dinge überhaupt"; aber

3. „Der Raum ist kein discursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung."

Das einzige Mittel, zu einem a priori zu gelangen, war in der Raumesvorstellung ergriffen worden. Damit ist die Möglichkeit eines a priori überhaupt aufgestellt; aber das Zutreffen dieser Bestimmung für die Vorstellung des Raumes noch keineswegs nachgewiesen. Den Nachweis dieser Apriorität bereitet der dritte Satz vor, indem er die Vorstellung vom Raume als einer reinen Anschauung darlegt.

Hier ist nun aber vor Allem zu fragen: Wie ist eine solche reine Anschauung, losgelöst von allem Empfindungsinhalte, möglich? Es darf nicht unbeachtet bleiben, dass der Beweis dieses dritten Satzes auf die schon in den einleitenden Vorbemerkungen gegebene Bestimmung von der reinen Anschauung als einer reinen Form der Sinnlichkeit nicht Bezug nimmt, während in dem homologen Satze von der Zeit dieser bündige Gedanke sich unmittelbar ausspricht. Der Grund ist auch hier

ohne Schwierigkeit zu erkennen: dazwischen liegt die transscendentale Erörterung, in deren Bereich jene Bestimmung fällt. In dieser aber liegt der Schwerpunkt des Beweises; auch in dem Sinne, dass alle früheren Beweise zu dieser Bestimmung gravitiren, als dem ihnen insgesammt eigenen Grunde. Und so möchte es zu erklären sein, dass Kant jene „transscendentale Erörterung" in der zweiten Ausgabe als einen besondern Paragraphen mit der gleichlautenden Ueberschrift eingefügt hat, während diese Bestimmung in der ersten Ausgabe allein in den „Schlüssen" dargelegt wird. Ein neuer Beweis für die erstaunliche Gründlichkeit, aber auch für die glückliche Bestimmtheit, mit welcher Kant in diesem ganzen Kapitel von Satz zu Satz zu immer tieferer Begründung und zugleich hellerer Beleuchtung seiner Gedanken vorschreitet. Wir folgen dem Gange des Beweises.

Wäre die Raumesvorstellung — mag sie immerhin alle Erfahrung construiren, „die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen", also a priori sein, — wäre sie ein discursiver Begriff a priori, — auch diese sind ja Bedingungen für die Möglichkeit der Erscheinungen, auch diese sind ja unentbehrlich für die Construction der Erfahrung, und nur desshalb sind sie a priori, sofern sie es sind, — so müsste sie eine Synthesis möglicher empirischer Wahrnehmungen sein, so müsste ihre ganze Kraft und Bedeutung darin bestehen, auf diese möglichen, d. h. in concreto zwar nicht bestimmten, aber immerhin gegebenen Wahrnehmungen bezogen su sein, ihnen die Einheit der Erfahrung zu geben. Aber also verhält sich's nicht beim Raume. Der Raum kann nur als ein *quantum continuum* vorgestellt werden; „man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen." Viele Räume, von denen man redet, sind nur Theile des Einen Raumes, aber diese Theile sind nicht Bestandtheile, „daraus seine Zusammensetzung" (Synthesis!) „möglich" wäre, sondern sie sind willkürliche Eintheilungen. Der allgemeine Begriff vom Raume beruht lediglich auf „Einschränkungen" der einigen Raumesanschauung, durch welche ein Mannichfaltiges in dieser auseinander tritt. Dieser ihrer intuitiven Natur gemäss werden alle geometrischen Grundsätze mit apodiktischer Gewissheit aus ihr abgeleitet, nämlich als die wahren, weil aus der Construction hervorgehenden synthetischen Sätze a priori.

Hier ist die Bezugnahme auf die Mathematik, in der angegebenen Einschränkung, an ihrem Platze; nach dem zweiten Satze aber war sie noch nicht hinlänglich vorbereitet. Darum ist der dritte Satz der ersten Ausgabe gestrichen worden; aber was sich darauf Bezügliches in dem vierten Satze fand, ist in der zweiten Ausgabe für den jenem entsprechenden dritten Satz beibehalten worden. Auch weiss man jetzt bereits, dass in dem Ausdruck: Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, dieses „überhaupt" einen strengen Sinn hat, der sich schärfer bestimmen wird bei der Lehre von den Kategorieen.

Wir überblicken den Fortgang in diesen drei Sätzen. Im ersten erschien die Vorstellung des Raumes jeder einzelnen Wahrnehmung örtlicher Verschiedenheit vorhergehend; im zweiten erweiterte sich diese relative Priorität zu einer beständigen Gegenwärtigkeit derselben; und im dritten begründet sich diese Apriorität in einer besonderen Art der Vernunfterkenntniss, welche sich zunächst in der Thatsache der einigen und alsdann reinen Anschauung darlegt.

In dieser Steigerung wird der Raum von der rohen Erfahrung abgelöst und demjenigen Material zugewiesen, aus welchem, wenn die „rechte Revolution der Denkart" sich seiner bemächtigt, ein a priori gemacht, eine Erfahrung construirt werdeu kann. Mag örtliche Empfindung auf Etwas ausser mir bezogen werden, die Vorstellung des Raumes geht in mir vorher. Alle Gegenstände ferner kann ich aus meinem Raume weisen, mein Raum bleibt. Alle einzelnen Räume endlich setzen mir nicht meinen einigen Raum zusammen, sondern sie theilen und schränken ihn vielmehr nur ein. Keine Erfahrung, kein einzelner Triangel beweist mir, dass in jedem Triangel zwei Seiten zusammen grösser sind, als die dritte: aus meiner Anschauung folgt es mit apodiktischer Gewissheit. Meine Anschauung ist es, welche jene Apodikticität herrichtet. So fällt zwar der Schein des Subjectiven auf das a priori, aber desjenigen Subjectiven, welches allen menschlichen Subjecten allgemein und nothwendig ist. Innerhalb der metaphysischen Erörterung kann dieser Schein nicht gänzlich zerstreut werden; aber eine gewisse Bedeutsamkeit hat doch wohl der Ausdruck schon erlangt: der Raum liegt a priori „zum Grunde", wenn mnn den Satz im Auge behält: „dass wir von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen."

Indessen, man kann dabei nicht stehen bleiben. Man kennt den Werth einer solchen *reinen* Anschauung noch nicht. Man übersieht noch nicht, wie sich aus der Freiheit der Construction alle Apriorität ergeben soll. Man sieht in dieser reinen Construction doch immer nur die Willkür der Subjectivität und man mag den Raum nicht in die Subjectivität des Bewusstseins gefangen geben. Zugestanden, dass die einzelnen Räume nicht Bestandtheile, sondern nur Eintheilungen seien: entsprechen nicht dennoch, nicht gerade desshalb den subjectiven Theilungen objective Theile? Machen wir diese Einschnitte *nur* in unserem Kopfe? Setzt nicht unsere einige Anschauung eine Welt nach Aussen? Sie selbst setzt sie zwar; — aber steht diese darum minder als eine gegebene Grösse da? Correspondirt nicht vielmehr der einigen Anschauung des Raumes eine *unendliche Räumlichkeit*?

Diese Frage bildet den Inhalt des *vierten* Satzes, den man nicht als einen besonderen Satz, sondern nur als die Bestätigung des dritten ansehen darf.

Dem Raume als *reiner* Anschauung widerstrebt die Thatsache: „*Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt.*“ Was folgt daraus? Die Einigkeit der Raumesvorstellung bestehe nicht in der Reinheit der Anschauung, welche, von allem Empfindungsinhalte abgelöst, eine besondere Art des Erkennens offenbarte, die intuitive; sondern sie sei der Abdruck eines äusseren Gegenstandes, der sie afficirt. Sie liege nicht als reine Anschauung allen einzelnen Localisirungen zu Grunde; sondern die unendliche gegebene Grösse, welche sie vorstellt, läge ihr zu Grunde. Und so sei sie eben nicht — reine Anschauung, sondern trotz aller Unendlichkeit, welche in ihr vorgestellt wird, doch nur ein discursiver, allgemeiner *Begriff*, der sich, sofern er Bedeutung haben soll, auf jene empirischen Anschauungen beziehe, die er in einer *Synthesis* vorstelle als unendliche gegebene Grösse!

Nein! antwortet der vierte Satz; und nach dieser Fragestellung können wir den Satz selbst antworten lassen: „Nun muss man zwar einen *jeden* Begriff“ (einen jeden, geschweige einen so allgemeinen, wie den angeblichen vom Raume!) „als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen *möglichen* Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese *unter* sich enthält,“

(so könnte man also auch den Raum als den allgemeinen Begriff jener vorgestellten unendlichen gegebenen Grösse auffassen, der die unendlichen empirischen Anschauungen als ihr gemeinschaftliches Merkmal unter sich enthielte —) „aber kein Begriff, als ein solcher“ (wohlgemerkt! jeder Vergleich mit dem Begriffe als solchem wird abgewiesen: die reine Anschauung a priori soll festgehalten, neu bewiesen werden!) „kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes in's Unendliche sind zugleich).

4. Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff.“

Dieser den eigentlichen Gedanken bildende, obzwar mit dem dritten identische Schlusssatz findet sich in der ersten Ausgabe nicht. Desshalb hat der ganze Satz in der zweiten Ausgabe eine gänzlich umgearbeitete Fassung erhalten, diejenige, welche wir im Obigen entwickelt haben. Aber auch in der ersten Ausgabe wird derselbe Gedanke, nur schwerer und dunkler, ausgedrückt. „Ein allgemeiner Begriff vom Raum . . . kann in Ansehung der Grösse Nichts bestimmen.“ Der Raum aber stellt eine unendliche gegebene Grösse vor, folglich kann er kein allgemeiner Begriff sein. „Wäre es nicht“ — heisst es dann weiter — „die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“ (dieser Ausdruck bezeichnet tief und scharf die frei construirende, die reine Anschauung!) „so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen.“ Dieses Principium für die Unendlichkeit, welche sich in der Vorstellung vom Raume darlegt, kann nicht einen Begriff von Verhältnissen enthalten: dazu bedarf es einer Anschauung, deren Natur es ist, ins Grenzenlose fortzugehen, die wir desshalb gerade rein nennen und apriorisch, weil sie allererst Alles construirt.

Die einfachste Form hat jedoch der Satz bei der Zeit erhalten. Da heisst es schlechtweg: „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet Nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei.“ (S. 65.) Hier hat Kant endlich einen bündigen, deutlichen Ausdruck gefunden.

Mit diesem vierten Satze schliesst die metaphysische Erörterung. Ehe wir nun zu der transscendentalen übergehen, wollen

wir die auch für die anderen Sätze kurzen Anmerkungen Ueberweg's berücksichtigen. Zum dritten Satze bemerkt Ueberweg: „Wobei freilich auffallend ist, dass Kant in der Ueberschrift doch den Raum als einen Begriff bezeichnet. Im Gebrauch der termini ist Kant oft wenig streng." (a. a. O.) Wahrlich! Kant müsste überhaupt wenig streng sein, wenn man ihm solche Auffälligkeiten mit Recht vorwerfen könnte. Da Ueberweg es ist, der die Erklärung vermisst, so werde sie ausdrücklich gegeben. In der Ueberschrift steht: „Metaphysische Erörterung dieses Begriffs." Und die metaphysische Erörterung ergiebt, dass der Raum dem Begriffe nach — Anschauung ist! Der Leser hat bereits Proben von der Strenge und Feinheit, mit der Kant die Anschauung von dem Begriffe scheidet, den Begriff der Anschauung bestimmt: Kant sollte mit diesem terminus wenig streng sein! Wenn er es überhaupt wäre, er sollte es hier sein, wo er nichts Anderes vorhat, als jenen Begriff strenge zu bestimmen! Dabei sagt Kant selbst in der Einleitung zur zweiten Ausgabe, wie nahe es liege, Anschauung und Begriff zu verwechseln, „weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem blossen reinen Begriff kaum unterschieden wird." (S. 38.) Und dennoch; denn „überhaupt"!

In der Anmerkung zum vierten Satze zeigt sich jedoch ein totales Missverständniss desselben. „Die Behauptung, dass kein Begriff eine unendliche Menge von Theilvorstellungen" (muss heissen: von Vorstellungen, deren Merkmal, deren Theilvorstellung er ist) in sich enthalten könne, ist eine willkürliche, sofern es sich um ein potentielles Enthaltensein derselben in ihm handelt." Bei dem potentiellen Enthaltensein sind aber die Vorstellungen nicht in dem Begriff enthalten, sondern eben nur unter ihm! Die einige Raumsanschauung jedoch befasst actuell alle einzelnen Räume. Wenn nun aber Ueberweg fortfährt: „actuell aber enthält unsere Raumvorstellung nicht eine Unendlichkeit unterschiedener Theile, und actuell erstreckt sich auch der Raum, den wir uns vorstellen, nicht ins Unendliche, sondern nur bis höchstens zu dem angeschauten Himmelsgewölbe hin;" so sagen wir: Gut! Also war der Satz Dir gegenüer nicht nöthig. Hier soll der Raum nur als reine Anschauung behauptet werden, auch gegenüber dem etwaigen Einwande: der Raum wird ja aber als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt!

Wer aus dieser Vorstellung heraus den Raum als Begriff nehmen wollte, der wird auf den Unterschied zwischen in und unter hingewiesen, oder, wie man auch sagen könnte: zwischen potentiellem und actuellem Enthaltensein! Wer aber die actuelle Unendlichkeit der Raumsanschauung nicht annimmt, nun, der ist vor der Gefahr sicher, die der sogenannte vierte Satz abwehren will.*) Erst der Schluss der Anmerkung polemisirt wirklich gegen den vierten Satz. „Die Unendlichkeit der Ausdehnung liegt nur in der Reflexion, dass wir, wie weit wir auch gelangt sein mögen, immer noch weiter fortschreiten können, dass also keine Grenze eine schlechthin unüberschreitbare sei; hieraus aber folgt keineswegs, dass der Raum eine bloss subjective Anschauung sei.“ Kant sagt: Die Unendlichkeit der Raumsvorstellung hat in der „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“ ihren Grund. Ueberweg sagt: nicht in der Anschauung, sondern in der — Reflexion. Das heisst doch wohl: in der Reflexion über die Anschauung. Und wie kommen wir zu der Anschauung? Doch nicht etwa durch die Reflexion? Denn dann wäre ja die Reflexion nur das wissenschaftlich sich bewusst werden von der „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung!“ Und alsdann wäre gegen Kant Nichts gesagt. Also bedeutet Reflexion einen strengen Terminus gegenüber der Anschauung. Darauf aber bleibt nur Eine Antwort: Siehe den ersten Satz, der gegen Hume's Reflexion gerichtet war. „Was freilich ein Cirkelschluss ist“! Denn der Raum soll ja keine „bloss subjective Anschauung“ sein. Wo aber ist denn bisher der Raum als eine bloss subjective Anschauung behauptet worden? Man spare die Angriffe, bis sie nöthig werden, und verderbe sich nicht durch verfrühte Polemik die Einsicht in Sätze, welche von der anzugreifenden Behauptung noch frei sind. Die Frage an sich ist freilich nicht abzuweisen; Kant hat sie gestellt und — gelöst.

---

*) Ueber die Interpretation, welche Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie, 2. Auflage Bd. 3. S. 319. ff.) von diesem Satze versucht hat, vergleiche: Trendelenburg, Kuno Fischer und sein Kant, S. 13. ff.; K. Fischer, Anti-Trendelenburg, S. 32. ff. und meine Abhandlung „Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer“ (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. VII. Heft 3. S. 283—285.).

III. Der Raum als Form des äusseren Sinnes.

Wir kennen den Raum jetzt als Anschauung a priori. Und nach Allem, was wir bisher vom a priori wissen, erscheint uns die Anschauung unerlässlich für dasselbe. Denn wir sind gar nicht über das a priori im Klaren, indem wir hören, es solle allgemein giltig und streng nothwendig bedeuten: Die Möglichkeit solcher Prädicate ist uns nicht erklärt, indem diese behauptet werden. Desshalb hatten wir sogleich im Eingange der metaphysischen Bestimmung das a priori, welches dieselbe darlegen soll, in der Anschauung aufgezeigt. Denn nur dasjenige liess sich an synthetischen Sätzen von vornherein als allgemein und nothwendig denken, was wir in der eigenen reinen Anschauung construiren. So ist die apodiktische Gewissheit der mathematischen Erkenntniss erklärlich. So hat der allgemeine Theil der Naturwissenschaft seinen Grund. So nur lässt es sich bei aller Erkenntniss denken: „dass wir nämlich nur dasjenige a priori an den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen.“

Der Abstand dieses a priori gegen das Leibnizische, gegen das Aristotelische springt in die Augen. *Connaître par les causes*!? Dieses Vorurtheil der unkritischen Vernunft ward beseitigt durch den ersten Satz der Vernunft-Kritik, mit welchem Kant sich auf Hume's Seite stellt: „dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel.“ Erfahrung aber kann nur comparative Allgemeinheit leisten: woher wollte man ein streng nothwendiges und allgemein giltiges Urtheil schöpfen? Aus den Dingen? Diese aber stehen ja nur in meiner Erfahrung. Und so weit ich immer zurückgehen mag im Regress der Ursachen: die letzte liegt auf der Oberfläche, wie die erste. Sie mag nicht *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* sein; aber *πρύτερον ἁπλῶς, πρότερον τῇ φύσει* ist sie noch viel weniger. Denn wo anders liegt diese *φύσις* selbst, als in meiner Erfahrung? Einen Realgrund, einen Grund des Seins können wir uns zunächst gar nicht denken, sondern nur einen Grund des Erkennens: gar nicht *cause*, sondern nur *raison*; geschweige dass Beide identisch sein sollten, wie Leibniz lehrt.

Aber der zweite Satz der Kritik lautete: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt

sie **darum** doch nicht eben alle aus der Erfahrung." Dieses „darum" ist zu beachten. Ob in Wahrheit nicht alle unsere Erkenntniss aus der Erfahrung entspringt, steht noch dahin; aber von erheblicher Bedeutung ist schon die Unterscheidung zwischen „anheben" und „entspringen". Alle unsere Erkenntniss, ohne Ausnahme, fängt mit der Erfahrung an. In den Relationen der Zeit geht alle Erkenntniss vor sich. Es giebt nur ein *πρότερον* oder *ὕστερον πρὸς ἡμᾶς*; kein *πρότερον ἁπλῶς*. Es kann nur einen mehr oder weniger verwickelten Grund des Erkennens geben. Und dieser Grund kann nur in der Stufenreihe meiner Erfahrungen liegen. So tief sich aber auch meine Erfahrung ergeht, ich kann nicht zu einem Dinge gelangen, dessen Ursache meinen Grund deckte.

Aber **darum** ist doch der Causalnexus nicht blosse Association. Wenn auch alle unsere Erkenntniss nicht anfangen kann ohne diese Association der Vorstellungen, so braucht sie doch darum nicht aus derselben zu entspringen. Es muss einen besonderen Grund haben, dass wir gerade dieser Associationsart die Würde eines Causalnexus zusprechen. In dieser Association selbst könnte ja wohl Ungleichartiges zusammengesetzt sein. Wir dürfen die „Eindrücke" nicht als letzte Formelemente der Erfahrung hinnehmen. Am Ende ist doch in den Elementen, welche als die einzigen Bausteine der Erfahrung gelten, ein — a priori verborgen. Denn — so ging das Kantische Denken — sollte denn wirklich alle mathematische Erkenntniss keinen apriorischen Grund haben? Sollte sie bloss anfangen, und nicht entspringen? Sollte sie bloss ein psychologischer Prozess sein, und die Sätze der Geometrie nur „Bestimmungen eines blossen **Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie**"*) sein? Oder aber gilt die Mathematik von **wirklichen** Dingen und deren wirklichen Verhältnissen?

Und indem Kant so fragte, so über Hume hinwegging — denn er glaubte, Hume habe diese für die Mathematik bedrohliche Consequenz seines Gedankens nicht bedacht — kam er über ihn hinaus. Denn in der Mathematik nahm er apriorische Erkenntniss an, und dieser gemäss allein könne in jeder Wissenschaft a priori erkannt werden. Welche Bewandtniss es mit dieser Annahme selbst habe, soll später in Betracht gezogen werden. Es ist für das Verständniss von nicht durchaus stö-

*) Prolegomena, Bd. I. §. 13. Anmerkung I.

rendem Einfluss, wenn man hier diese Annahme als eine dogmatische Voraussetzung Kant's auffasst. Es ist noch nicht der Ort, diesen Einwand zu beseitigen. Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Sinn dieses a priori. Auch dabei wird schon ein Licht auf die beregte Schwierigkeit fallen.

Die Entfernung von Hume ist keine Annäherung an Leibniz. Denn was ist das für ein a priori, das wir selbst in die Dinge legen? Was für ein Grund ist das, den wir selbst gründen? Es soll kein Anfangen sein, sondern ein Entspringen; aber dieses Entspringen geschieht ja aus einer Quelle, die wir selbst graben. Was ist nun noch für ein Unterschied zwischen jenem Anfangen und diesem Entspringen? Wir scheinen hier in einem wahren Cirkel gefangen zu sein! Hume ist so weit überholt, dass von Leibniz gar nicht mehr die Rede sein kann. In uns selbst liegt der Springpunkt alles Erkennens, so dass gar nicht einmal die Frage mehr offen ist nach einer *cause dans les choses, qui répond à la raison dans les vérités.* Das a priori ist zur Wurzel alles Erkennens geworden; das Nothwendige und Allgemeine ist in der Erfahrung gegründet. Aber durch diese Begründung hat das Wirkliche der Erfahrung den alten Sinn verloren.

Wenn ich den Triangel construire, in reiner Anschauung darstelle, dann ist er a priori. Wer jetzt weiter fragen wollte: Ist er denn auch wirklich? der setzt offenbar das a priori herab. Er hört, der Triangel sei streng nothwendig und allgemein giltig; und er fragt, ob derselbe auch wirklich sei! Und doch fühlen wir eine offene Seite an jenem a priori; denn wir können die Frage nach der Realität nicht abweisen. Wir werden in der Kategorienlehre erfahren, woher dies kommt. Wir können uns dessen nicht erwehren, das a priori als subjectiv zu fassen, und ihm ein Objectives entgegenzusetzen. Aber diese Correlation ist im Princip falsch, und aus ihr entstehen andere falsche Disjunctionen.

Das a priori setzt zwar einen andern Begriff voraus, durch den es erst zu einem vollen Begriff abgeschlossen wird. Aber diese Ergänzung liegt vollständig jenseit der Disjunction: subjectiv oder objectiv. Das gesuchte Complement ist der Begriff transscendental.

Transscendental nennt Kant diejenige Erkenntniss, die sich nicht sowohl mit Gegenständen beschäftigt, als vielmehr

„mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen.“ Diese fundamentale Bestimmung wird in der zweiten Ausgabe dahin erläutert: „sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll.“ (S. 49.) Hier ist das Complement, welches in dem Begriffe transscendental zu dem Begriffe a priori liegt, deutlich ausgesprochen. Denn wenn transscendental die Erkenntnissart genannt wird, sofern sie a priori möglich sein soll, so wird damit das a priori selbst als nur dadurch möglich bezeichnet, dass es in einer transscendentalen Erkenntnissart erkannt wird. Und so verhält es sich wirklich. Die Erkenntniss, dass ein Begriff a priori sei, nennt Kant: metaphysisch. Diese metaphysische Erkenntniss aber kann nur empirisch, durch Befragung der inneren Erfahrung erfolgen. Darüber werden wir genauer zu handeln haben. Wiefern aber dieses a priori möglich sei — diese Erkenntnissart allein ist transscendental. Man muss auch den Ausdruck: Erkenntnissart beachten. Die transscendentale Erkenntniss hat keine anderen Objecte, als die metaphysische; aber der Methode, der Art nach ist sie von dieser unterschieden. Sie erweist das a priori erst in seiner Möglichkeit. Daher und so erfüllt sie den Begriff desselben.

Ein Begriff, eine Anschauung ist a priori, hat nun nicht mehr für uns den Werth eines unbefangenen Bewusstseins: der diesem Begriffe oder dieser Anschauung correspondirende Gegenstand, ebenso wenig aber diese Anschauung selbst, oder dieser Begriff sei nothwendig; denn mit der behaupteten Apriorität desselben wissen wir noch gar Nichts über deren Möglichkeit. Was ist das aber für eine Nothwendigkeit, deren Möglichkeit erst festgestellt werden muss? Diese wesentlichste Ausstattung empfängt das a priori vom Transscendentalen. Die transscendentale Erkenntniss jedoch hat es gar nicht mit „Gegenständen“ zu thun, „sondern nur mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll.“ Also nicht der Gegenstand, sei es einer Anschauung, sei es eines Begriffs, nicht der Gegenstand ist a priori, sondern die Erkenntnissart. Diese complementäre Zusammengehörigkeit beider Begriffe hebt das a priori aus dem Bereiche der Gegensätze: wirklich — möglich; Gegenstand — Begriff; Sache — Idee; objectiv — subjectiv. Ein neuer, durchaus neuer Gegensatz kommt in die Welt, so sehr derselbe auch in dem einen oder dem an-

deren Gliede und durch die Namen beider an einen schon dagewesenen erinnert, und absichtlich erinnern will: Phaenomenon — Noumenon.

Wir werden auf die allgemeine Würdigung dieses Gegensatzes zurückkommen. Ausgerüstet mit der Kenntniss dieser Bedeutung des Transscendentalen, gehen wir nunmehr an die Frage, auf welche wir gestossen waren.

In Kant's Geiste, — und dieser Geist, der ein ganzer ist, kann sich nur aus dem Ganzen bewähren — im Sinne einer transscendentalen Erkenntniss können wir nicht fragen: ist der Raum ein wirklicher Gegenstand? Denn wie wollten wir jemals von einem Gegenstande eine apriorische Erkenntniss möglich machen, als möglich uns klar machen? Alle Apriorität, die wir erreichen können, schränkt sich auf die Erkenntnissart selber ein, wiefern diese a priori möglich sei. Demgemäss fragen wir: Wie ist es möglich, dass eine Anschauung, die eine Unendlichkeit nach Aussen projicirt, unserem Innern einwohne, eine Anschauung, die den Dingen vorhergeht, welche wir in sie setzen, die bestehen bleibt, wenn wir alle Dinge aus ihr herausnehmen? Wie ist es möglich, dass eine solche reine Anschauung, eine Anschauung in uns, apriorische Begriffe von Objecten liefert. Wohlgemerkt! Nach den apriorischen Objecten wird nicht gefragt; sondern nach den Begriffen a priori von Objecten. Wir haben gesehen, dass dieses a priori in der reinen Construction erstehen soll; und doch soll es nicht „Geschöpf der dichtenden Phantasie“ sein. Wir wollen es in die Dinge legen; aber dennoch, und gerade desshalb soll es nun auch in den Dingen liegen: wie ist das möglich?

Man höre die Antwort, welche in der „transscendentalen Erörterung“ auf diese Frage nach der Möglichkeit der Anschauung a priori gegeben wird: „Offenbar nicht anders, als sofern sie bloss im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt.“ (S. 61.) Um diese Antwort zu verstehen, müssen wir die Bedeutung untersuchen, welche der terminus Form bei Kant hat. Wir haben bereits in mehreren Punkten wahrgenommen, dass die zweite Ausgabe klarer

und bestimmter erläutert, auch der angezogene Satz ist erst in dieser hinzugekommen.

Was versteht Kant unter dem Ausdrucke: Der Raum ist die Form des äusseren Sinnes? Von der Lösung dieser Frage hängt unser Urtheil über den wissenschaftlichen Werth der transscendentalen Aesthetik ab. Hat Kant unter Form ein Organ gedacht, in welches die Empfindungen eintreten, von welchem sie zu weiterer Umbildung aufgenommen werden? Oder bedeutet Form die Art und Weise der Erscheinung?

Es ist noch heute von Nutzem, zu beobachten, wie schon ein alter Kantianer, Krug*), bei diesem Ausdrucke Halt macht. Er scheint ihm „nicht ganz richtig“ zu sein und kaum einen verständlichen Sinn zuzulassen. Denn Form bedeutet doch nichts Anderes als eine Handlungsweise des Gemüths (forma agendi). Was soll nun das heissen: Raum und Zeit sind Handlungsweisen der Anschauung. Es müsste wenigstens vollständig heissen: Handlungsweisen des Gemüths oder des Sinnes in der Anschauung. Nun könnte man zwar statt dieses Ausdrucks der Kürze wegen sagen: Anschauungsweisen oder Anschauungsformen. Allein nicht diese Formen selbst sind Raum und Zeit, (??) sondern Vorstellungen, wodurch das Gemüth als erkennendes Subject seine eigene Anschauungsform vorstellt, und auf die Dinge (!!) als Erkenntnissobjecte überträgt.“ Wir wollen hierbei nicht untersuchen, wie durch eine solche Auffassung der transscendentale Sinn verkehrt wird, sondern nur darauf hinweisen, dass Krug von einem Organe schlechterdings nicht absehen kann. Handlungsweisen des Gemüths oder des Sinnes!

Die gleiche Auffassung von dem Sinne, welche Kant mit Raum und Zeit verband, spricht Herbart aus. Um jedoch Herbart's Urtheil über Kant, im Einzelnen wie im Ganzen, zu verstehen, muss man Eines festhalten. Herbart vermisst bei Kant die wissenschaftlich durchgearbeitete Einsicht, dass die sogenannten Formen, der Sinnlichkeit wie des Verstandes, Prozesse des Erkennens seien. Mit Recht! Von der theoretischen Präcision, in welcher Herbart seine „psychischen Prozesse“ denkt und bestimmt, ist bei Kant Nichts zu finden. Dar-

*) Metaphysik S. W. Bd. III. S. 53. f.

aus schliesst nun Herbart: Also ist das ganze Unternehmen der Kantischen Kritik verfehlt. Denn wie kann man die Vernunft kritisiren, wenn man noch nicht nach den Prozessen zu fragen versteht, aus welchen diese Vernunft besteht!

Schon in dieser Wendung steckt ein arger Fehler, durch welchen sich Herbart einer unbefangenen Beurtheilung Kant's verschlossen hat. Nach ihm fragt Kant: Was sind Raum und Zeit? „Er macht also den Raum und die Zeit zu Objecten seines Denkens. So wird das Leere dem Vollen vorausgeschickt; das Nichts wird zur Bedingung des Etwas ..... In der That aber ist der Raum nur die Möglichkeit, dass Körper da seien, und Zeit nur die Möglichkeit, dass Begehenheiten geschehen."*) Wir sehen auch hier davon ab, wie Herbart durch diese seine Fassung von Raum und Zeit die transscendentale Frage entstellt. Denn nach dieser bleibt es zunächst dahingestellt, was Raum und Zeit als Objecte seien. Allerdings weiss Kant noch Nichts von den Vorstellungsreihen, welche in dem Prozesse des räumlichen Empfindens ablaufen. Aber um zu einer solchen Auffassung zu gelangen, war es vorher nothwendig, die grossen Vorstellungs-Complexe nicht bloss als Substanzen zu vernichten, sondern auch als Relationen äusserer Dinge aller Art aufzuheben, und sie allein und lediglich in die Kammern des Bewusstseins zu verweisen, von ihnen nicht anders zu reden, denn als von Erkenntnissarten. Dieses Ergebniss war in der transscendentalen Fragestellung gegeben. Ohne dieses hätte Herbart nicht anfangen können; erschiene der Gedanke, die Kategorieen im Prozesse aufzulösen, soweit methodische Vermuthungen gestattet sind, nicht als möglich.

Aber Herbart weicht selbst von dieser Fragestellung ab; darin besteht sein Rückschritt zum Dogmatismus. Doch davon soll hier nicht gehandelt werden. Was an dieser Stelle zu sagen ist, ist dieses: Daraus erklärt sich sein totales Missverstehen der Bedeutung von Raum und Zeit bei Kant. „Zu erklären, wie dieses Streben und Wirken in die Vorstellungen komme, das war die Aufgabe." Wenn wir das war in ist verwandeln, so hat er Recht. Aber er verräth auf's Deutlichste, dass er die Bedeutung von Raum und Zeit als Formen durchaus verkennt, indem er fortfährt: „aber ein paar unendliche leere

*) Psychologie I. S. W. ed. Hartenstein Bd. V. S. 505.

Gefässe hinzustellen, in welche die Sinne ihre Empfindungen hineinschütten sollten, ohne irgend einen Grund der Anordnung und Gestaltung, das war eine völlig gehaltlose, nichtssagende, unpassende Hypothese.“*) Sagen wir: das wäre!

Dies Bild ist nicht etwa nur kühn hingeworfen; es wird wiederholt in der Frage nach dem Wesen der einzelnen Kategorieen. „Sind es leere Gefässe, aufgestellt im menschlichen Verstande, in welche die Erfahrung ihre Anschauungen hineinschütten und bunt durch einander werfen soll?“**) In die Raum- und Zeit-Gefässe sollten wenigstens die „Sinne ihre Empfindungen hineinschütten“; für die Kategorieen-Gefässe steigert sich in gebührlichem Grade die Höhe der Absurdität: in diese soll „die Erfahrung ihre Anschauungen hineinschütten“! Wir werden sehen, ob die Kantischen Formen diesen Hohn verdienen.

Dies muss freilich von vornherein anerkannt werden: Sie würden ihn verdienen, wenn sie Formen wären im Sinne von Organen, oder etwa von solchen nicht weiter bezeichneten Dingen, „in welche die empfangende Thätigkeit unseres Sinnes die Eindrücke aufnimmt.“ Denn man vergegenwärtige sich den Zusammenhang, in welchem diese Bestimmung gegeben wird.

Die transscendentale Frage soll gelöst werden. Wir fragen nicht nach einem Gegenstande, oder seiner Möglichkeit — wie Herbart die Sache stellt: „der Raum ist nur die Möglichkeit, dass Körper da seien,“ — sondern wir fragen nach einer Erkenntnissart, wiefern diese a priori möglich sei. Nun denke man sich auf eine solche Frage werde geantwortet: Der Raum ist desshalb eine reine Anschauung a priori, weil er die Form ist, in welche die Eindrücke, sei es „hineingeschüttet“, sei es „aufgenommen“ werden! Ist damit etwa die transscendentale Frage getroffen, geschweige gelöst? Wir suchen die Möglichkeit einer Erkenntniss, und man stellt uns ein „leeres Gefäss“ hin, aus welchem wir uns nach Belieben die Erkenntnissart heraussuchen mögen. Man verspricht uns allerdings auch nicht, dass wir die Erkenntnissart darin finden, — aber „die Dinge“, „die Körper“! Haben wir denn nach denen gesucht?

Aber das ist es eben, dass man von den Dingen gar nicht

*) Ib. S. 507.
**) Ib. S. 508.

abstrahiren kann. Wenn nach der Möglichkeit einer reinen Anschauung a priori gefragt wird, so heisst dies bei Jenen, welche in den Kreis, den der Begriff des Transscendentalen zieht, sich nicht begeben können: Wie ist neben der empirischen auch noch eine reine Anschauung von Dingen möglich? Indem man die Frage so versteht, versteht man die Antwort so: in unserer Sinnlichkeit liege eine Form, die von den Dingen ausgehenden Eindrücke in sich aufzunehmen. In den Dingen allein liege es nicht, dass wir sie anschauen; denn allerdings unsere Subjectivität müsse mitwirken, dafür gebe es ein a priori und müsse eines geben. Aber von hier aus weiter zu gehen und diese Formen, die allenfalls als aufnehmende Organe denkbar und zulässig seien, zu den ungeheuren Behältnissen zu machen, in welchen die ganze Welt der Dinge und Begebenheiten Platz nehmen soll — es ist doch gar zu ungeheuerlich! Die Form soll den Dingen den Raum geben! Wie könnte sie dies, wenn ihn die Dinge nicht hätten. Sie nimmt ihn nur. Quod erat demonstrandum.

So weit verschiebt sich bei einer solchen Auffassung die transscendentale Frage. So weit, dass auch die Apriorität aufgehoben wird. Denn nun gehen allerdings die Dinge vorher, die aufnehmende Form kann ihnen im günstigsten Falle nur entgegenkommen. Wir dürften im Zusammenhange dieser Gedanken nicht mehr sagen: Der Raum ist eine reine Anschauung a priori; denn das a priori hat hier seinen Sinn verloren. Es kann dies nicht mehr Wunder nehmen. Auch uns ist ja die Apriorität nach ihrer Möglichkeit noch nicht erklärt. Ohne die transscendentale wird auch die a priori-Frage nicht gelöst. Beide Begriffe bilden eine untrennbare Einheit. Die Form aber, als Organ, kann die transscendentale Frage nicht lösen; also ist auch das a priori noch offen.

Es ist zu prüfen, ob Kant in der That durch Formen solcher Art, mit welchen man sonst wohl in den bequemen Hafen der Subreptionen einzulaufen pflegt, sein Problem zu lösen vermeint hat.

Die Unterscheidung zwischen Materie und Form wird an der Erscheinung gemacht. Wir verweisen hier auf die oben (S. 15—17.) angegebenen Bestimmungen von Sinnlichkeit, Empfindungen, Anschauung, empirisch und Erscheinung. „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt,

die Materie derselben.“ Empfindung ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden.“ Was correspondirt nun wohl an der Erscheinung der Empfindung? Offenbar der afficirende Gegenstand; der Gegenstand, sofern wir von demselben afficirt werden. Erscheinung aber ist selbst „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen — Anschauung.“ Der erste Theil dieser Bestimmung bildet die Materie, correspondirt der Empfindung. Wodurch der Gegenstand der Empfindung zur Erscheinung wird, ist, wie es scheint, dasselbe, wodurch die Empfindung zur Anschauung wird.

Dieser wichtige Satz der Kantischen Psychologie kann erst in der Lehre vom inneren Sinne zur Darstellung kommen. Aus dieser müssen wir hier vorwegnehmen, dass bei Kant die Empfindung nicht ein voll entwickelter, für sich bestehender Prozess im Seelenleben ist, sondern die nur wissenschaftlich zu isolirende Vorstufe der Anschauung. Unter der Empfindung wird das „Mannichfaltige“, noch nicht zu einer Einheit der Anschauung Zusammengeordnete gedacht; in diesem Sinne können auch wir jetzt sagen: in der Empfindung treiben die Materialien der höheren psychischen Prozesse durch einander. „Dasjenige aber, welches macht, dass das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann,“ nennt Kant die Form der Erscheinung.

Man achte auf den Ausdruck. Kant sagt nicht: Dasjenige aber, welches das Mannichfaltige in gewissen Verhältnissen ordnet; sondern: welches macht, dass es geordnet werden kann. Die Möglichkeit in der Erscheinung, dass das Mannichfaltige, welches sie vermöge der Empfindung allein darbieten würde, geordnet angeschaut werde, dieses potentielle Verhältniss wird Form genannt. Dies scheint der Bedeutung zu entsprechen, welche dieser terminus bei Aristoteles, wie auch bei Leibniz hat. Aber nur Eine Seite des Begriffs hat der Kantische terminus mit den gleichlautenden gemein: dasjenige nämlich, was Jener gegen Platon, wie er ihn verstand, geltend machte, was dieser gegen die Materie der Materialisten aller Art behauptete. Was beide aber positiv von ihrer Form aussagen, macht den wesentlichen Unterschied in der Bedeutung, welche dieser terminus bei Kant hat. Es ist bisher Nichts davon zu merken, dass die Form eine οὐσία sein solle; und ebensowenig kündigt

sie sich als *forme substantielle* an. Sie ist Form an einer — Erscheinung. Und so ist sie auch frei, wenngleich nicht von dem Anschein, so doch von dem Wesen eines materiellen Organs.

Nun aber fährt Kant fort: „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können," — hier scheint doch die Form eine Art Substrat zu sein, in welchem sich die Empfindungen ordnen; nicht bloss das abstracte Verhältniss auszudrücken. — Wenn wir jedoch den Vordersatz vollenden: „nicht selbst wiederum Empfindung sein kann", so müssen wir sogleich an dieser aufsteigenden Deutung Anstoss nehmen.

Wie sollte denn wohl eine Art Organ, ein Ort, worinnen Etwas geschieht, Empfindung sein können? Es müsste doch auf jeden Fall heissen: da das . . . nicht selbst wiederum durch Empfindung bewirkt sein kann. Nun bedeutet freilich Empfindung die Affections-Wirkung; es könnte sonach der Sinn des begründenden Satzes der sein, dass die Form, weil in ihr das Mannichfaltige der Empfindung geordnet wird, nicht selbst Empfindung, d. h. nicht selbst Wirkung des afficirenden Gegenstandes auf die Sinnlichkeit sein könne. Und so bliebe denn der Form der Verdacht des ordnenden Organs!

Hierzu tritt alsbald folgende Erwägung. Wenn wir an einer Bildsäule Materie und Form unterscheiden, so sind Beide an derselben Erscheinung gegeben. Der Marmor ist aus seiner mineralogischen Sphäre herausgehoben, und hat zu der ihm eigenthümlichen krystallinischen Form eine andere empfangen. Diese Form ist ihm nun aufgeprägt, mit seiner Materie verbunden. Materie und Form fallen hier in Eins zusammen. An der Erscheinung hingegen liegen Beide auseinander. Auf den oben angeführten Vordersatz folgt der Nachsatz: „so ist uns zwar die Materie aller Erscheinungen nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden." (S. 56.)

In diesem Argument liegt die Versuchung, die Form nicht als das Gepräge, sondern als den Schmelztiegel anzusehen. Aber gerade hier, wenn wir tiefer zusehen, hebt sich der anscheinend erhöhte Verdacht.

Es mag wahr sein — denn „dass alle unsere Erkenntniss

mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel“ — es mag drum wahr sein, wenigstens müssen wir davon ausgehen, dass die Materie aller Erscheinungen a posteriori, ausserhalb unseres Innern, in einer äusseren Erfahrung gegeben sei. Aber „wenn gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“ Und so fragen wir getrost: Wo ist denn die Materie zu allererst gegeben? Wo ist das a posteriori selbst, mit dem alle unsere Erkenntniss anhebt, — entsprungen? Ist sie etwa, gleich dem Marmor, vorher da, ehe sie eine Form empfangen? Ist sie nicht vielmehr erst in der ganzen Erscheinung da, also innerlich in und mit der Form verbunden, aus der Wirkung auf unsere Sinnlichkeit hinterher heraus analysirt? So ist denn Beides nur in uns in allem Anfang gegeben — als Ganzes einer Erscheinung. Wenn dann später an dieser Erscheinung eine Materie befunden wird, so findet sich dieselbe eben an einer — Erscheinung. Und so wenig die Materie einer Erscheinung wirkliche Materie, sondern nur erscheinende ist, so wenig ist die Form der Erscheinung ein materielles, aufnehmendes Behältniss oder Werkzeug, sondern eine erscheinende Beschaffenheit.

Die Form ist Form der Erscheinung. Durch diese Bestimmung allein ist der terminus genau und hinlänglich bestimmt. Die Form ist nicht sowohl unsere Subjectivität, der die Materie als Object entspräche; sondern Beide sind Bestimmungen der Erscheinung. Von wirklichen Dingen, denen eine Eindrücke derselben aufnehmende Subjectivität begegnete, ist nirgend die Rede. Aus der angezogenen Stelle geht nur hervor, dass Kant Form der Erscheinung das Verhältniss nennt, unter welchem das Mannichfaltige der Empfindung in unserer Anschauung sich zur Erscheinung ordnet. So heisst es auch anderwärts: „Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher Etwas angeschaut wird.“ (S. 81. u. 82.)

Indessen mag auch zunächst die Form an der Erscheinung abstrahirt werden; sie soll ja doch „im Gemüthe a priori bereit liegen“! Ist damit nicht trotz alledem die Form als Organ gedacht?

Aber auch dieser Satz verliert alle Bedenklichkeit, wenn wir den ihm unmittelbar folgenden in Betracht ziehen: „und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet

werden.“ Es hängt eben Alles an dem Einen Vordersatze: „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen ... nicht selbst wiederum Empfindung sein kann.“ Daher müssen wir dieses, worinnen das Gesuchte, die Ordnung, als sich vollziehend gedacht wird, von aller Empfindung abgesondert betrachten. Man lasse nur nicht ausser Acht, dass Kant Empfindung von sinnlicher Anschauung streng unterscheidet, in der Empfindung allein das „Mannichfaltige“, nicht zur Einheit verbundene, das ungeordnete Material der Anschauung von der Einheit derselben isolirt.

Giebt man einmal diese Unterscheidung zu — wie es sich damit im Zusammenhange der psychischen Prozesse verhalte, kann erst in der Lehre vom inneren Sinne gezeigt werden — giebt man für den Anfang der Bearbeitung der in unserer Erfahrung gäng und geben Begriffe diese Unterscheidung zum Behufe einer methodischen Analyse zu, dann müssen wir uns Vorstellungen denken können, aus welchen jene Empfindungs-Elemente abgelöst, in welchen allein die ordnenden Elemente enthalten sind. Diese Vorstellungen sind Kant's „reine Vorstellungen“. Und diese reinen Vorstellungen selbst sind es, welche als Formen „im Gemüthe a priori bereit liegen“ sollen. Können Formen, welche selber Vorstellungen sind, zugleich Organe sein?

Es ist nothwendig, den Zusammenhang dieser die Grundlage der ganzen Kritik bildenden Bestimmungen scharf hervorzuheben. „Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transscendentalen Verstande), in denen Nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird.“ Fasst man diese Abstractionen reiner, von allem Empfindungsinhalte freier Vorstellungen in der derben Realität „leerer Gefässe“, welche im Gemüthe (zum Hineinschütten) bereit liegen, dann beachtet man die Parenthese nicht: im transscendentalen Verstande, in welchem nämlich nur nach der Möglichkeit der apriorischen Erkenntnissart gefragt wird, und in welchem bereits das Lösungswort: Erscheinung hindurchschimmert. In diesem transscendentalen Verstande fährt Kant unmittelbar fort: „Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannichfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird.“ Also nicht mehr „geordnet“, sondern „angeschauet“ wird

das Mannichfaltige der Erscheinungen in der reinen Form sinnlicher Anschauungen. Der Act der Anschauung selbst wird Form genannt, die Erscheinungsform der reinen Anschauung. So begreifen wir, wie Kant, seine Gedanken innerlich ergänzend, nach dem so eben angeführten Satze unmittelbar fortfahren kann: „Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heissen.“ So sehr ist Kant bei der vorläufigen Bestimmung dieser nur in der Lehre vom inneren Sinne zu voller Klarheit gelangenden Gedanken frei von der Annahme der Form als eines Organs, einer Kraft im Gemüthe, oder eines substantialisirten Behältnisses in der Seele, dass er ganz unbefangen die Form der Sinnlichkeit, welche im Gemüthe bereit liegen soll, mit der Anschauung selbst gleichsetzt. Auch in anderem Zusammenhange, der später darzulegen sein wird, werden Raum und Zeit Anschauungen genannt. „Raum und Zeit sind nicht bloss als Formen der sinnlichen Anschauungen, sondern als Anschauungen selbst“.... (S. 131.) Durch diese Gleichstellung aber ist zugleich der Verdacht abgewehrt, dass das „Bereit liegen“ eine „fertige“ Form bedeuten könnte. Die Anschauung, auch die reine, entsteht. Sie liegt „bereit“; aber sie ist nicht „fertig“. Solche Irrungen sind nur möglich, wenn man die transscendentale Aesthetik ohne die transscendentale Logik behandelt, wenn man die Einheit der Kantischen Kritik zerschneidet.

Bevor wir weiter gehen, sollen noch einige Stellen betrachtet werden, aus denen die Bedeutung der Kantischen Form hervorgehen mag. Raum und Zeit werden „Modificationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung“ genannt. (S. 74.) Die „Modification unserer Sinnlichkeit“ wird auch sonst (S. 142.) bezeichnet als die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden. Wenn man versucht werden könnte, bei Modification an ein modificirbares Organ zu denken, so weist „Grundlage“ entschieden auf den Artbegriff der allgemeinen Bestimmung sinnlicher Anschauungen hin. So heisst es auch, dass die Form „nur die Art ist, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit . . . afficirt wird.“ (S. 77.) Dieser Satz steht in der zweiten Ausgabe. Wir werden ihn noch von anderem Gesichtspunkte aus zu betrachten haben. Bemerkenswerth ist ferner die Ausdrucksweise an einer auch sonst wichtigen Stelle, in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Dort wird nämlich

von der Erfahrung gesagt, sie enthalte ungleichartige Elemente, eine Materie, „und eine gewisse Form sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens.“ (S. 107.) Hier ist mithin die Form nicht das Letzte, sondern nur „eine gewisse“, welche selbst erst aus dem innern Quell des reinen Anschauens abgeleitet wird. Es ist dies kein Widerspruch; denn die Form ist selbst Anschauung, also gleich dieser, als diese, aus dem Quell ihrer selbst.

Das Material, welches zur Beurtheilung des Verhältnisses, in welchem bei Kant Materie und Form stehen, geprüft werden muss, ist mit den angezogenen Bestimmungen nicht erschöpft. Die letzte Spur der Zweideutigkeit, welche der terminus Form hat, schwindet mit der Erklärung, woher es komme, dass dieselbe an jenem Begriffe zu haften scheint: in dem Kapitel von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Aber das Verständniss desselben setzt die Kenntniss der Consequenzen voraus, welche sich aus der Bestimmung des Raumes als einer Form der Sinnlichkeit ergeben. Und so gewinnt der terminus selbst seine volle und klare Bedeutung, indem wir ihn zur Lösung der Frage anwenden, für welche er eingesetzt ist.

IV. Transscendentale Erörterung von Raum und Zeit.

Man kann die transscendentale Frage nach der Möglichkeit der reinen Anschauung des Raumes als einer apriorischen Erkenntnissart kurz so ausdrücken: Wie kann eine äussere Anschauung dergestalt innerlich sein, dass sie das Aeussere erzeugt? Und die Antwort auf diese Frage, soweit sie im vorigen Kapitel enthalten ist, lautet: Weil diese äussere Anschauung die „formale Beschaffenheit“ des anschauenden „Subjectes“ ist. Als solche formale Beschaffenheit wird der Raum Form des Sinnes genannt. Man muss den Wortlaut der in der zweiten Ausgabe hinzugekommenen „transscendentalen Erörterung“ genau beachten. Nachdem von der äusseren Anschauung gesagt war, sie habe „blos im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objecten afficirt zu werden . . . ihren Sitz,“ fährt Kant mit

einem „also“ fort: „also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt.“ Form des Sinnes ist demnach der Raum nur als formale Beschaffenheit des Subjectes. Als solche aber ist der Raum durchaus innerlich, und die Frage, wie eine reine, den Objecten vorhergehende und ihren Begriff a priori bestimmende Anschauung, oder genauer: wie die apriorische Erkenntnissart von einer das Aeussere bestimmenden inneren Anschauung möglich sei, diese transscendentale Frage ist nunmehr gelöst. Der Raum ist die innerlichste, weil formale Beschaffenheit des Subjectes.

Also ist der Raum subjectiv. Dies ist die unwillkürlichste Folgerung, welche sich aus der obigen Bestimmung aufwirft. Aber wir sind über die Bedeutung des Transscendentalen zu eindringlich bereits gewarnt, als dass wir diesen terminologischen Sprung ohne Bedenken machen sollten. Wir wollen sehen, ob diese Substitution statthaft ist, ob sie unserer Frage Stand hält.

Das Subjective kann sehr wohl zugleich objectiv sein. Die Farben sind subjectiv; aber sie beruhen nichtsdestoweniger auf den objectiven Schwingungsverhältnissen der Molekule. Der Raum soll a priori sein, d. h. „im Subjecte seinen Sitz haben“; desshalb kann er doch zugleich objectiv sein. Auch die Farben haben im Subjecte ihren Sitz, und zugleich in den Objecten. Wenn die transscendentale Lösung den Raum in dem Subjecte begründet, dann ist sie vielleicht in einem kleinen, aber freilich entscheidenden Worte voreilig gewesen, in welchem sie alsdann einen ungeheuren Trugschluss begangen hätte. Sie sagt: „blos im Subjecte“, „nur als Form“. Wo hat sie dieses bewiesen? Der Raum kann a priori sein, d. h. den Objecten in unserem Subjecte vorhergehen, aber darum ist er nicht nur und bloss subjectiv.

Die Gründe, welche die angedeutete Ansicht vorbringt, werden wir in einem besonderen Abschnitte prüfen; hier sei nur auf dieselbe hingewiesen, damit man im Voraus erkenne, dass diejenigen Gedanken, welche wir an dieser Stelle zu entwickeln haben, jene Ansicht ausschliessen.

Vor Allem ist einem solchen Einwurfe entgegenzuhalten: Die transscendentale Frage geht nicht auf die Möglichkeit einer apriorischen, in dem Sinne von einer den Objecten vorhergehenden Anschauung; sondern zugleich als einer solchen, „in

welcher der Begriff der letzteren (d. h. der Objecte) a priori bestimmt werden kann.“ Das a priori, nach dessen Möglichkeit als Erkenntnissart transscendental gefragt wird, geht nicht bloss den Objecten vorher, sondern es construirt dieselben. Der Triangel besteht für den Geometer nicht in einer objectiven Räumlichkeit, sondern er ist aus der formalen Beschaffenheit einer subjectiven Raumesanschauung construirt. Nur so und desshalb ist er a priori. Wenn nun die transscendentale Lösung die Möglichkeit eines solchen a priori, welches die Objecte erzeugt, erklären soll, dann muss mit der Subjectivität, in welcher sie den Grund für die Apriorität der äusseren Anschauung legt, die ausschliessende Subjectivität begründet sein. Denn wenn es heisst: mit dieser reinen Anschauung construire ich alle Erfahrung, und wenn ferner die Möglichkeit einer solchen alle Erfahrung erst construirenden Anschauung in der formalen Beschaffenheit des Subjectes begründet wird, so kann ich nicht weiter fragen: Am Ende bestehen aber doch die Objecte in einer äusseren Erfahrung! Denn nun würde die Frage zurückgehen: Wie wolltest Du denn aber von solchen eine apriorische Erkenntniss erlangen? Eine Erkenntniss, welche nicht sowohl in Folge organischer Erregbarkeit in deinem Subjecte den Dingen entgegenkommt — denn mehr als dieses kann eine solche reine Anschauung nicht, sie kann nicht im strengen, sondern nur im metaphorischen Sinne vorhergehen — als vielmehr wahrhaft vorhergeht, und bestimmt und erzeugt? Wir meinen es ernst und buchstäblich. Wie willst Du ein solches a priori erlangen! Du hältst vielleicht ein solches a priori für einen phantastischen Begriff! Darüber wollen wir zunächst nicht streiten. Wir meinen aber wirklich und wahrhaftig eine solche Erkenntniss und fordern solche Erkenntniss von der Metaphysik als Wissenschaft; eine andere Metaphysik erachten wir nicht des Namens würdig.

Die Raumes-Anschauung, welche, als a priori gegeben, die Erfahrung construirt, ist nur möglich, sofern sie bloss im Subjecte als die formale Beschaffenheit desselben erkannt wird. Die Nothwendigkeit dieses Ergebnisses aus dem strengen Begriffe des a priori leitet Kant mit vollem Rechte durch ein „offenbar“ ein.

Aber Folgendes muss hier beachtet werden. Nur die Raumes-Anschauung selbst ist bisher begründet, nur die

Erkenntnissart. Und diese ist vollkommen begründet, so dass der Satz mit „offenbar“ eingeleitet werden konnte. Von Dingen hingegen, von Objecten reden wir noch nicht. Auch die Folgerung, welche sich aus der reinen Anschauung für die Apodikticität der Mathematik ergiebt, bleibt an diesem Punkte noch ausser Betracht. Die transscendentale Erkenntniss beschäftigt sich nicht von vornherein mit Gegenständen. Demgemäss beweist sie die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntniss (d. h. der die Erfahrung construirenden Anschauung) in der ausschliessenden Subjectivität. Ueber das Wesen der Objecte jedoch sagt sie unmittelbar Nichts aus; aber es kann dasselbe aus ihr geschlossen werden. Kant hat selbst die Ergebnisse des Begriffes der Raumesanschauung als einer Erkenntnissart für die Räumlichkeit als den Gegenstand derselben mit der Ueberschrift versehen: „Schlüsse aus den obigen Begriffen“.

Um diese Schlüsse in ihrem Zusammenhange zu verstehen, müssen wir auf die Fragen zurückgehen, welche Kant den vier Sätzen vorausgeschickt hat, und deren Betrachtung wir desshalb bis hierher verschoben haben.

„Was sind Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? (S. 58.) Dies ist die erste Frage. Ihre Lösung erkennen wir ausdrücklich in dem vierten Satze. Dieser nämlich ging von der Vorstellung des Raumes als einer Art von Wesen, einer unendlichen gegebenen Grösse, aus, löste dieselbe aber in die einige Anschauung auf, deren Unendlichkeit nur im endlosen „Fortgange“ bestehe. Raum und Zeit sind demnach nicht wirkliche Wesen, als welche sie „Undinge“ (S. 70.) wären.

Wir verfolgen die Fragen weiter: „Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden.“ Um die Bedeutung dieser Frage zu verstehen, müssen wir die folgende vorwegnehmen: „oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können?“ Diese dritte Frage ergänzt die zweite; beide stehen zu einander in einer besonderen Disjunction.

Die erste hatte nach der Objectivität des Raumes gefragt. Diese erkannten wir als abgewiesen. „Die Zeit“ (und dasselbe

gilt für den Raum) „ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung.“ (S. 69.) Der natürliche Fortgang der Frage war nun der, dass neben der aus der Verneinung der ersten Frage erfolgenden Subjectivität des Raumes zugleich eine als Mittelding objective Existenz des Raumes als möglich hingestellt wurde. Die absolute Realität des Raumes besteht nicht mehr subsistirend; gut! so besteht sie vielleicht inhärirend. Dieser Auffassung gelten Raum und Zeit „als von der Erfahrung abstrahirte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Erscheinungen.“ (S. 71.) Die apodiktische Gewissheit der Mathematik wird damit aufgehoben; denn „die Begriffe a priori von Raum und Zeit sind dieser Meinung nach nur Geschöpfe der Einbildungskraft, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muss, aus deren abstrahirten Verhältnissen die Einbildung Etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber“ . . . (S. 71.) Wir jedoch verstehen unter a priori nicht bloss ein mattes Allgemeines, welches die Einbildung aus den abstrahirten Verhältnissen der Erfahrung gemacht hat; keine inductive Generalisation der experimentellen Beobachtungen; sondern unser a priori ist so wenig Geschöpf der Einbildungskraft, dass es der Quell der Erfahrung selbst ist.

In dieser zweiten Frage erkennen wir sonach eine Art von Subjectiv-Objectivem; aber freilich das Subjective wird nicht apriorisch genannt. Ob hingegen eine ähnliche Ansicht, welche zwar ein a priori ankündigt, nicht dennoch in diese Kategorie falle, bleibt hier dahingestellt. Vom strengen Begriffe des a priori aus ist nur diese Art von Objectivem, welches zugleich subjectiv sein will, denkbar.

Die Sätze 1 und 2 geben auf diese Frage die negative Antwort. Der Raum ist kein von Erfahrungen abgezogener Begriff, und er bezeichnet nicht in der Absonderung von der Erfahrung verworren vorgestellte Verhältnisse der Dinge, sondern er ist eine Vorstellung a priori. Es ist sehr charakteristisch für den Gedanken, welchen Kant mit seinem a priori verband, indem er es einer Anschauung oder einem Begriffe zuertheilte, dass er beim zweiten Satze sagt: „Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori“. So wenig deckt ihm „nothwendig“ den Begriff des a priori. Es heisst tiefer erfasst: Der Raum ist eine nothwendige, allen äusseren Anschauungen zum

Grunde liegende Vorstellung, weil er a priori ist, d. h. weil er die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen ist, und nicht eine von ihnen abhängende Bestimmung, weil er die Erscheinungen erst construirt. „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei“, d. h. man muss sich aber immer eine Vorstellung davon machen, dass Raum sei, man muss den Raum construiren, wenn Erfahrung möglich werden soll. Wegen dieser Apriorität, welche in der Raumesvorstellung liegt, enthüllt sie der dritte Satz als eine, zwar nicht neue, aber in ihrer Würde verkannte Erkenntnissform: als reine Anschauung.

Dieses Ergebniss ist von höchster Bedeutung. So lange nämlich die Anschauung, welche die nackte Sinnlichkeit liefert, nicht die Dignität einer Erkenntniss hatte, wurde der Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Intellectuellen nur logisch genommen, wie in der Leibniz-Wolf'schen Philosophie; aber er ist transscendental und „betrifft nicht bloss die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Erkenntniss, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben.“ (S. 73.) Rücksichtlich des Ursprungs bezeichnet er die Sinnlichkeit als ebenbürtige Erkenntnissquelle, und was den Inhalt betrifft, so erkennen wir durch sie die Beschaffenheit der „Dinge an sich selbst“ nicht bloss undeutlich, sondern gar nicht. So lange aber dieser transscendentale Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Intellectuellen nicht bestand, so lange gab es für die logische Ueberlegung nur zwei Kriterien. Ein Ding ist entweder objectiv vorhanden, oder subjectiv. Und nun gab es zwei Wege. Der dogmatische Realist sah die Objectivität in der Natur der Dinge, die Subjectivität in den Geschöpfen der Einbildungskraft. Der dogmatische Idealist hingegen verwarf die materielle Welt als subjectiv: die innere Gedankenwelt allein ge- und bewährte ihm wahrhafte Realität. Beide kommen darin überein, dass subjectiv und objectiv Glieder einer nothwendigen Disjunction sind; denn nach Beiden giebt es ein Reales, Objectives. Der Intellectualphilosoph hebt den Gegensatz, indem er eine prästabilirte Harmonie stiftet zwischen der Subjectivität des Denkens und den Objecten des Seins. Der dogmatische Realist hingegen, der Sensualist, entwickelt alles Subjective aus realen Verhältnissen und fasst es als deren Abstraction.

Da kam der Skepticismus und schlug Beide. Was der

Intellectualphilosoph verworrene Vorstellung nannte, das gab der Skeptiker dem Sensualisten als den Anfang aller Weisheit zu. Wenn aber dieser in jenem Anfang den Betrag und die Gewähr einer Wahrheit besitzen wollte, so verwehte der Skeptiker jene Materie in blosse Subjectivität.

So ist denn alle Wissenschaft unmöglich; denn das, woraus sie besteht, das gesetzmässige Verknüpfen der Gedanken, ist blosse Association subjectiver Empfindungen. Die Ideen sind Abstractionen der Erfahrungen, und die Erfahrung ist nichts als Inbegriff der Empfindungen. Begriffe a priori giebt es nicht. Also giebt es auch keine Mathematik! Dies war die Consequenz, an welcher Kant Anstoss nahm. In der Mathematik fand er apriorische Erkenntniss. Den Zweifeln an der Richtigkeit dieses anscheinend dogmatischen Haltepunktes begegnen wir zunächst durch die Bemerkung: Nur dies erwarten und fordern wir von einer Wissenschaft, was das mathematische a priori leistet. Vielleicht fällt von den Consequenzen ein Licht zurück auf die Bedeutung und den Grad, in welchem die vorausgesetzte Apodikticität der Mathematik gelten soll.

Worauf gründet sich aber das mathematische a priori? Auf der reinen Anschauung. Und wie ist diese möglich? Dadurch, dass sie als formale Beschaffenheit des Subjectes, als Form der Sinnlichkeit erkannt wird. Damit ist aber die Sinnlichkeit selbst als eine apriorische, d. h. die Erfahrung construirende Erkenntnissquelle anerkannt.

Und diese Quelle ist in uns gegraben, in unserer Sinnlichkeit. Und dessen, was aus ihr fliesst, der Anschauung, kann sich kein erkennendes Subject erwehren. In ihr ist aller Anfang und bei ihr ist alles Ende. Sie ist das erste a priori, das wir kennen lernen. Also ist die sinnliche Anschauung nicht eine verworrene Vorstellung, sondern Raum und Zeit, als ihre Formen, sind reine Erkenntnissquellen, aus denen echte synthetische Sätze a priori abgeleitet werden.

Wenn dies jedoch in seiner ganzen Ausdehnung gelten soll, so muss die Sinnlichkeit nach ihrer vollen Bedeutung gewürdigt werden. Wir haben Raum und Zeit als die formalen Beschaffenheiten unserer Sinnlichkeit kennen gelernt. Denn das vom Raum Gesagte gilt auch von der Zeit. Unsere Sinnlichkeit ist unsere Subjectivität, wenn auch nur ein Theil derselben; aber ein nothwendiger. Wenn nun Raum und Zeit Bedingungen unserer

Subjectivität sind, so sind alle Dinge, sofern wir sie in Raum und Zeit befassen, in unsere Subjectivität eingefangen. Weil nun aber unsere subjective Sinnlichkeit nicht mehr die verworrene Vorstufe des objectiven Denkens ist, sondern die ebenbürtige, für sich allein ergiebige Erkenntnissquelle, so ändert sich damit die Bedeutung des Subjectiven.

Mit der Erkenntniss des transscendentalen Unterschiedes zwischen Sinnlichkeit und Verstand, mit der Anerkennung der transscendentalen, d. h. die Möglichkeit der Apriorität reiner Anschauung erklärenden Natur der Sinnlichkeit, wird die Disjunction: subjectiv-objectiv nach ihrem alten Sinne aufgehoben. Das transscendentale Subjectiv bedeutet ein etwa gefordertes ausschliessend Subjectives; denn es giebt gar keine höhere, gesichertere Objectivität, als die in der formalen Beschaffenheit der subjectiven Sinnlichkeit erkannte Apriorität der Anschauung. Mit ihr allein construirt der Geometer den Triangel, von ihr lernen wir, „dass wir nur das a priori an den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen." Nur dasjenige ist objectiv, was die apriorische Subjectivität „hervorbringt", construirt.

Die hier entwickelten Gedanken bilden den Inhalt der „Schlüsse", und ihre in zwei Sätzen formulirte Steigerung entspricht den beiden letzten Fragen, welche oben (S. 50. f.) angeführt worden sind. Der erste Schluss enthält dasjenige, was aus der Verneinung der zweiten Frage, insoweit sie die ersten beiden Sätze auf Grund der apriorischen Anschauung gaben, für die Gegenstände derselben, für die Dinge folgt. Der Raum ist nicht eine den Substanzen inhärirende Bestimmung oder ein Verhältniss der Dinge, welches ihnen auch an sich zukommen würde, wenn sie nicht angeschaut würden. Denn die Anschauung ist die unentbehrliche Erkenntnissquelle. In ihr gründen und bestimmen sich alle Dinge, in ihr schränken sich die Dinge zu Erscheinungen ein. Man lese nunmehr den ersten Schluss:

> a) Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniss auf einander, d. i. keine Bestimmung desselben, die an Gegenständen haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte."

Wir werden sehen, dass der Raum zwar ein Verhältniss vorstellt, aber nicht ein solches zwischen Dingen an sich. Das „haftete" ferner geht deutlich gegen die inhärirend gedachte

absolute Realität. Der Grund liegt klar und einfach in dem a priori. Dies besagt auch ausdrücklich die an dieser Stelle gegebene Begründung. „Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.“ Man wird über das Wort „angeschaut“ nicht leicht hinweglesen. Gedacht können Bestimmungen vor den Dingen werden, welchen sie zukommen; aber nicht a priori angeschaut. Auch das weder noch ist zu beachten. Es wurde ja nämlich nach dem Raume als einer absoluten Bestimmung gefragt; aber auch diese verträgt sich nicht mit der Apriorität der Anschauung. Wenn die Anschauung das wahre a priori ist und ihre Form der Raum, so kann diese nicht eine Bestimmung von Dingen an sich sein, sondern

> b) „der Raum ist nichts Anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der uns allein äussere Anschauung möglich ist.“

So schliesst sich der zweite Satz an den ersten an, wie die zweite Frage sich zur dritten ergänzte. Und so vertieft sich die Begründung der Unmöglichkeit eines Subjectiven der Anschauung, welches zugleich mit einer absoluten Objectivität der Dinge bestände, in dem Ergebniss: „nichts Anderes als nur die Form aller Erscheinungen.“

Worin unterscheidet sich dieser „Schluss“ von der in der „transscendentalen Erörterung“ enthaltenen Bestimmung? Dort hatte sich, über die metaphysische Erörterung hinausgehend, die reine Anschauung des Raumes zu der Form des Sinnes verinnerlicht. Hier wird das Aeussere selbst, der Gegenstand der Anschauung, ins Innere aufgenommen. Die Form des Sinnes entfaltet sich zur Form der Erscheinungen.

Wir wollen die Kantische Begründung selbst ansehen. „Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so lässt sich verstehen, wie die Form aller Erfahrungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt sein müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.“ Wie? Jetzt erst soll es sich „verstehen

lassen", wie die Form a priori im Gemüthe gegeben sein könne? Nach den Erklärungen, welche wir von dem terminus Form gegeben haben, wissen wir jedoch, dass Kant auch im Anfang der Lehre vom Raum die Form als Form der Erscheinung bestimmt hat. Erst wenn die Folgerung, welche in der Bestimmung des Raumes als Form der Sinnlichkeit für die Dinge steckt, ausgezogen ist, wenn die Dinge, als nur in unserer Subjectivität anschaubar, zu Erscheinungen geworden sind, erst dann „lässt es sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen" (d. h. nur insofern die Form Form der Erscheinungen ist) „vor allen wirklichen Wahrnehmungen" (d. h. den als Erscheinungen wirklichen Wahrnehmungen) „im Gemüthe gegeben sein könne." Denn nun tritt die in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* gelehrte natürliche Umstellung der Correlativa Materie-Form ein.

Wir kennen zwei Erkenntnisquellen: die Sinnlichkeit neben und ebenbürtig dem Verstande. Bei einer gegebenen Vorstellung haben wir desshalb vor Allem zu überlegen, aus welcher Erkenntnisquelle dieselbe fliesse. In jeder von beiden ist das Verhältniss, in welchem die Begriffe mit einander verknüpft oder verglichen werden, ein anderes. Die Begriffe Materie und Form sind so unzertrennlich mit jedem Gebrauche des Verstandes verbunden, dass sie aller andern Reflexion zu Grunde gelegt werden. Je nachdem nun diese Verhältnissbegriffe von Dingen des Verstandes oder von Erscheinungen der Sinnlichkeit gelten, ändert sich die Correlation derselben zu einander.

Materie bedeutet das *Bestimmbare* überhaupt; Form: die *Bestimmung*. Für den reinen Verstand nun geht die Materie der Form voran, denn der Verstand verlangt zuerst, dass Etwas gegeben sei, das er bestimmen könne. So hat *Leibniz* zuerst Dinge angenommen, und darauf das Verhältniss derselben. „Daher werden Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniss der *Substanzen*, diese durch die Verknüpfung derselben unter einander, als *Gründe und Folgen*, möglich." (S. 229.) „Der *Intellectualphilosoph* konnte es nicht leiden, dass die Form vor den Dingen selbst vorhergehen und diesen ihre Möglichkeit bestimmen sollte!" Dies ist durchaus richtig und unvermeidlich, wenn wir voraussetzen, dass unser Denken die Dinge an sich erkennt, in der Sinnlichkeit zwar nur verworren. Alsdann muss der Bestimmung das Bestimmbare zu Grunde liegen. Erkennen

wir aber als die Quelle der räumlichen Anschauungen die Sinnlichkeit, sind uns demgemäss die Gegenstände derselben nur Erscheinungen, dann liegt die Materie selbst innerhalb der Erscheinung, weil innerhalb unserer Sinnlichkeit. Dann ist das prius die Bestimmung, unter welcher erscheinen kann, was erscheint: „so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie den Empfindungen, mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich." Derselbe grundlegende Gedanke wird noch einmal wiederholt: „Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjective Bedingung ist, daher aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt und deren Form ursprünglich ist, so ist die Form für sich allein gegeben." Dieses „für sich allein gegeben sein" entspricht dem „a priori im Gemüthe bereit liegen". Aber so wenig diese Bestimmung ein „fertiges" Organ bedeutet, so wenig trennt dieselbe die Form von der Materie, welche Beide vielmehr vereinigt, die Erfahrung bilden. Dies wird jedoch erst vollkommen klar werden, wenn wir in der Lehre vom inneren Sinne die Entstehung der empirischen Wahrnehmung erforschen werden. Aus allem Bisherigen ist dies wenigstens vollauf begründet, dass die reine, die „formale Anschauung" das construirende a priori voraussetzt und Erscheinungen unmittelbar ergiebt.

Diesen strengen Begriff des a priori, welcher den Ausgang der gesammten Kantischen Gedanken und die Grundlage des ganzen Systems bildet, wollen wir jetzt noch aus einer Stelle der „Prolegomena" kennen lernen. „Müsste unsere Anschauung von der Art sein, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist." (Kant setzt also hier nur die reine, apriorische Anschauung voraus, keineswegs aber die transscendentale Idealität des Raumes, wie aus dem angeführten Grunde unzweifelhaft hervorgeht!) „Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir dieselbe sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können;" (ein Argument,

das alle Versuche, „das Ideale im Realen zu befestigen", kennzeichnet!) „allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung einer Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass eine Anschauung von der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntniss a priori stattfinde, wenn sie nämlich nichts Anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde."*)

Das a priori ist nur in der Form begreiflich, die Form nur an der Erscheinung: so construirt das a priori nur eine Erfahrung, welche Nichts mehr sein will, als Inbegriff von Erscheinungen. Im a priori liegt der Grund jener neuen Art des Idealismus, den Kant gestiftet, aus der Lehre von Raum und Zeit gefolgert hat.

Diese Folgerungen sollen nunmehr mit Kant's eigenen Worten angeführt werden, da jedes derselben erwogen ist, und sich gegen die vielen Missdeutungen schützt, die dennoch lautbar geworden sind, und die Kant selbst zum Theil zurückgewiesen hat. „Unsere Erörterung lehrt demnach." So schreibt die zweite Ausgabe, während in der ersten steht: „Unsere Erörterungen lehren demnach". In der zweiten war nämlich die transscendentale Erörterung als ein besonderer Paragraph mit Ueberschrift eingefügt worden, und in dieser ist in der That der wahre letzte Grund der transscendentalen Aesthetik gelegt. Also: „Unsere Erörterung lehrt demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen." (S. 62.)

Der Raum hat Realität. Was heisst das? Realität ist ein völlig neuer Begriff. Die reine Anschauung hat ihn nicht geliefert. Liegt er etwa ganz ausserhalb der Sinnlichkeit? Und

*) Bd. III. S. 37.

doch wird er „demnach“ vom Raume ausgesagt! Welche bisherige Erörterung lehrte das Wesen der Realität?

Dieser Frage beugt die Parenthese vor: d. i. die objective Gültigkeit. Eine absolute, objective Realität giebt der Raum nicht; wir erkannten in ihm nur die Aeusserung unserer Sinnlichkeit. Diese aber besteht in äusseren Anschauungen. Daraus kann zweierlei geschlossen werden. Unsere Sinnlichkeit, kann man sagen, ist schlechthin subjectiv, d. h. sie gilt Nichts objectiv. Oder aber man würdigt sie als erste Erkenntnissquelle und anerkennt demgemäss ihre Producte als objective Ergebnisse des Erkennens. Freilich gilt die Sinnlichkeit nur von Erscheinungen. Also hat der Raum, die Form der Sinnlichkeit, „objective Gültigkeit in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen,“ das will sagen: uns erscheinen kann.

Erscheinung, und immer Erscheinung! Giebt es nirgend ein Sein? Nirgend, soweit die Sinnlichkeit reicht. Reicht denn aber die Sinnlichkeit überall hin? Können wir vielleicht das Sein der Dinge an sich durch eine andere Erkenntnissquelle uns erschliessen? „In Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen,“ lehrt unsere Erörterung die Idealität des Raums, wird der Raum zu einem Vernunftdinge, zu einer Idee. Und nun fährt Kant unmittelbar fort: „Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung), ob wir zwar die transscendentale Idealität desselben, d. i. dass er Nichts sei, sobald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als Etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.“

Den grossen Schritt, den Kant mit dieser Behauptung weiter geht, müssen wir genau überlegen. Bisher war uns nur Eines gegeben: unsere Sinnlichkeit. Und von deren einer Form, dem Raume, erkannten wir eine objective Gültigkeit in Ansehung dessen, was als Gegenstand uns vorkommen kann. Diese Realität der Erscheinungen ist als solche Idealität in Ansehung der Dinge an sich. Nun aber wird die Realität der Erscheinungen, die objective Gültigkeit, empirische Realität, und die Idealität transscendentale Idealität genannt.

Die erstere soll statthaben „in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung“. Wir kennen das Wort empirisch nur als

Correlat der Empfindungen, als die Materie derselben: Jetzt wird es zum Inbegriff der Erfahrung, und zwar „aller möglichen“. Wir kennen allerdings Eine Grundbedingung der Erfahrung, die Sinnlichkeit: ist sie die einzige? Macht sie alle Erfahrung möglich? Der Satz enthält jedoch ein ferneres, einschränkendes Adjectiv: Der Raum soll empirische Realität haben in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung. Dies ist allerdings aus der Apriorität der Anschauung bewiesen. Wenn äussere Erfahrung überhaupt möglich sein soll, so ist der Raum nothwendig, denn er construirt die äussere Räumlichkeit. In diesem Betracht hat derselbe demnach — empirische Realität. Empirisch = gemäss aller möglichen äusseren Erfahrung.

Und andererseits. Die Idealität des Raumes konnten wir verstehen, sie war nur die Kehrseite der objectiven Gültigkeit der Erscheinungen. Sobald wir den Raum nicht mit der Sinnlichkeit ansehen, wird er nothwendiger Weise Vernunftding. Jetzt aber hören wir: Der Raum sei alsdann „Nichts“. Also Vernunftding = Nichts! Und aus welchem Grunde? „Sobald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen.“ Oben hiess es nur: aller äusseren; jetzt wird mit Weglassung des Raumes alle Erfahrung weggelassen. Welche neu eingetretene Bestimmung giebt der Idealität die Bedeutung des Nichts-sein?

Die transscendentale Idealität bildet diesen Gegensatz gegen die empirische Realität. Dies ist uns nach Einer Seite verständlich. Da nämlich die transscendentale Erkenntniss die Möglichkeit der apriorischen, d. h. der ihres Theils die Erfahrung construirenden Anschauung darthut, so enthält sie einen Grund der Erfahrung. Wir wissen nur noch nicht, ob aller. Aber wir wissen, wenn die Erkenntniss nicht im transscendentalen Geiste gesucht, die Möglichkeit der Erfahrung begründet wird, dann können wir Nichts erkennen. Dies ist besonders aus dem oben aus den Prolegomenen Angezogenen klar geworden. Und dies drückt Kant auch hier sorgsam aus: „Sobald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als Etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.“ Damit wären wir allerdings aus der transscendentalen Erkenntniss heraus; denn diese geht überhaupt nicht auf die Gegenstände. Wie könnten wir den Dingen an sich auf den Grund sehen? Wie könnten wir das a priori erkennen, was den Dingen schon zum Grunde liegt, ohne dass

wir es in sie legen? Ohne die transscendentale Erkenntniss aber ist die Möglichkeit aller Erfahrung aufgehoben.

Dieser Sinn des Transscendentalen wird schärfer hervortreten, wenn wir die anderen Bedingungen aller möglichen Erfahrung kennen lernen werden. Jetzt genügt uns immer noch der methodische, formale Werth des Begriffs; der Erkenntnissinhalt kann erst aus der ganzen Lehre der Erfahrung an's Licht treten. Erst wenn wir das ganze Gebiet der Erkenntnissquellen durchmessen haben, können wir beurtheilen, was Alles mit der Verstopfung einer derselben uns fehlen würde. Wir wissen bis jetzt nur, was uns die Sinnlichkeit giebt; also auch, dass wir dieses ohne jene nicht haben würden. Was uns sonst noch etwa fehlen möchte, wenn wir die Sinnlichkeit weglassen, können wir nicht übersehen. Denn wir wissen noch nicht, was die Erkenntniss aus anderen Quellen ableitet.

So ist das Verständniss der transscendentalen Aesthetik nach seiner Begrenzung bedingt durch dasjenige der transscendentalen Logik; aber nicht nur in Bezug auf die idealistischen Consequenzen für das System, sondern auch für den Inhalt der Lehre selbst. Wir haben bisher nur vom Raum geredet. Freilich gelten von der Zeit die entsprechenden Sätze und Gründe. Aber die Zeit ist noch etwas Anderes über die Bedeutung des Raumes hinaus. Als Form des inneren Sinnes ist die Zeit zugleich „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt": Die unmittelbare der inneren Erscheinungen und dadurch mittelbar auch der äusseren. Denn auch die äusseren Vorstellungen, d. h. diejenigen, welche ein äusseres Ding zum Gegenstande haben, sind doch an sich selbst „Bestimmungen des Gemüths", und gehören als solche zum inneren Zustande, der nur unter der Form der Zeit gegeben ist.

Diese Bestimmung ist als dritter Satz bei den „Schlüssen" für die Zeit hinzugekommen. Was nun aber dieser innere Zustand bedeute, in welchem Sinne ferner die Anschauungen des inneren Sinnes „Bestimmungen des Gemüths" genannt werden, das nähere Verhältniss endlich der inneren zu den äusseren Vorstellungen, Alles dies ist noch durchaus fraglich. Und wenn es aus der transscendentalen Logik klar werden sollte, so erwiese sich dadurch dieselbe als die organische Ergänzung der transscendentalen Aesthetik. Da nun in der That die Lehre vom inneren Sinne in dieser nicht zur Entwicklung kommt, so

strebt sie zu jener hin, mit der sie eine „für sich bestehende Einheit“ bildet, „in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisirten Körper, um aller andern und alle um eines willen da sind und kein Princip“ (d. h. Erkenntnissprincip) „mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben.“ (Vorrede zur zweiten Ausg. S. 21.) Wenn demnach aus einem Erkenntnissprincip Folgerungen für den ganzen reinen Vernunftgebrauch gezogen werden sollen, so muss die „durchgängige Beziehung“ zu demselben geprüft werden.

V. Trendelenburg's Ansicht von der „Lücke“ im transscendentalen Beweise.

Bevor wir jene „durchgängige Beziehung“ aufsuchen, soll die entwickelte Lehre noch besonders gegen eine Anfechtung vertheidigt werden, welche ihr von Trendelenburg widerfahren ist. Das systematische Motiv jener Angriffe bleibt zunächst ausser Betracht. Die Einwürfe gegen den Werth des kritischen Idealismus aus den allgemeinen Bedürfnissen der Vernunft sollen in einem besonderen Kapitel gewürdigt werden. Trendelenburg scheint nicht System wider System kämpfen lassen zu wollen: er begiebt sich auf den Boden des Gegners und sucht ihn auf dessen eigenem Grunde zu schlagen. „Man hat die Bescheidenheit der kritischen Ansicht gepriesen, aber mit einer solchen Bescheidenheit gehen wir bald mit der Wissenschaft betteln. Die gefährlichen Folgerungen treiben uns zu den Gründen zurück, aus denen sie stammen.“*) Erst wenn die Gründe sich als stichhaltig erweisen sollten, würde zu fragen sein, worin es seinen Grund habe, dass sie verkannt worden sind. Auch ein misslungener Versuch, wenn er im sorgsamen Forschen nach Wahrheit unternommen worden, kann Belehrung bringen.

Den ersten Grund lässt Trendelenburg beweisen: „Raum

*) Logische Untersuchungen, 2. Aufl. I. S. 162.

und Zeit sind etwas Subjectives und a priori." Davon haben wir im ersten Grunde Nichts gefunden, und können auch, darauf gewiesen, Nichts davon bemerken. Dahingegen bemerken wir eine gefährliche Coordination schon in diesem ersten Referat der Gründe: „etwas Subjectives und a priori." Soll es etwa eine Gleichstellung Beider bedeuten? Aber Trendelenburg findet nicht bloss Beides im ersten Grunde angestrebt, sondern: „Das mögen wir getrost schliessen. Aber in dem Beweise tritt nirgends ein Gedanke hervor, der den Raum und die Zeit hinderte, zugleich etwas Objectives ausser der menschlichen Anschauung zu sein. Dass Raum und Zeit etwas nur Subjectives seien, dies ausschliessende „nur" ist nicht begründet." Sehr richtig! Nicht bloss der Gedanke gegen das nicht gehinderte zugleich Objective tritt nirgends hervor, sondern der ganze Grund selbst wird in dem Satze nicht gelegt.

Diese Bemerkung gilt zugleich für den zweiten Beweis. Wenn jedoch bei diesem Trendelenburg fragt: „Sind sie vielleicht nicht gerade darum für den Geist nothwendig, weil sie es für die Dinge sind?" so beweist diese Frage, welche mit dem Zugeständniss des a priori als des „Subjectiven" zusammenbesteht, dass wir gegen diese Gleichstellung uns verwahren müssen. Dass Raum und Zeit als apriorische Vorstellungen nur subjectiv seien, will auch der zweite Satz nicht beweisen. Dass sie aber „vielleicht gerade darum" subjectiv nothwendig sein sollten, weil sie es für die Dinge sind — diese Möglichkeit hat der zweite Satz allerdings ausgeschlossen; denn in ihm gilt der Raum bereits als „die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung." Ein solches „vielleicht" entfernt sich von dem Sinn des Kantischen a priori schlechterdings, hat Nichts mit diesem gemein. Dies Zugeständniss eines a priori, welches nur gleichklingt, verwirrt die Sache. „Etwas Subjectives" mag eine solche Ansicht zugestehen — den Ausdruck subjectiv braucht Kant übrigens in keinem der metaphysischen Sätze — aber sie enthalte sich des a priori. Denn der Gedanke, aus welchem das a priori entspringt, vernichtet zwar noch nicht die Dinge zu Erscheinungen, behauptet das „nur" noch nicht; aber er ist sich dessen klar bewusst, dass die Wahrheit, die Objectivität der Dinge, nimmermehr aus den Dingen geschöpft werden kann. Die transscendentale Untersuchung abstrahirt von

den Dingen. Diesen Unterschied zwischen dem Abstrahiren von den Dingen und dem Verwerfen der Dinge übersieht Trendelenburg. Vom Abstrahiren geht Kant aus, mit dem Verwerfen schliesst er. Trendelenburg aber legt den Schluss schon in die Voraussetzung, und findet ihn desshalb nicht. Ueber die Voraussetzung allein muss der Streit rein geführt werden. Kant setzt voraus: Ich kann nur auf die Weise a priori erkennen, dass ich den Grund in mir selbst finde. Wenn ich auf eine Vorstellung gerathe, sie sei Anschauung oder Begriff, von der es mir scheint, dass ohne sie die Erfahrung nicht möglich sei, mit welcher alle meine Erkenntniss nicht bloss „anhebt", so merke ich: aus dieser Vorstellung „entspringt" meine Erkenntniss, sie construirt allererst die Erfahrung. Wenn ich nicht in mir den Grund der Dinge finde, die Dinge mögen ihn für sich haben und behalten: für mich können sie ihn nicht enthalten. Ueber diese Voraussetzung allein ist zu streiten. Aber der Widerspruch gegen dieselbe darf sich nicht mit einem „vielleicht" in die Prüfung der „Gründe" einschleichen, welche aus jener Voraussetzung allein hervorgehen.

Denselben principiellen Fehler begeht auch der Einwurf gegen den dritten Satz: „Das Argument nimmt den Grund aus dem Verhältniss der objectiven Dinge. Wir schauen nämlich das individuelle Ding an, inwiefern ihm nur Ein Gegenstand entspricht. Dessenungeachtet wird dieser von den äusseren Dingen entlehnte Grund mit der Ansicht verflochten, die Raum und Zeit alles äusseren Daseins entkleidet." Vom geraden Gegentheil geht der dritte Satz aus. Er vertieft sich in den Raum als Anschauung. Anschauung aber ist er nicht als „individuelles Ding" oder „inwiefern ihm" (dem Dinge!) nur Ein Gegenstand entspricht; sondern als reine Anschauung, welche den Raum zwar nicht alles äusseren Daseins „entkleidet", wohl aber aller räumlichen Dinge in diesem Einigen Dasein entledigt. Das Argument wird keineswegs aus dem Verhältniss der objectiven Dinge „entlehnt". Diese ergeben niemals eine reine Anschauung, welche als Thatsache des Bewusstseins behauptet wird.

Die Einwendung gegen den vierten Beweis schränkt sich auf den Satz ein: „Auch hier ist etwas aus den gewöhnlichen Verhältnissen auf ein Verhältniss übertragen, das ohne Beispiel ist." Allein — wir beziehen uns auf unsere obigen Entwicklungen

(S. 29-32.) — von einer solchen Uebertragung können wir Nichts bemerken. Der Beweis will den Einwurf entkräften, dass die Vorstellung des Raumes als einer unendlichen gegebenen Grösse den Charakter derselben als Anschauung widerlege, und er beweist die Möglichkeit der vorgestellten Unendlichkeit des Raumes gerade aus der Natur der Anschauung.

Dass Trendelenburg den Sinn, weil die Richtung, des vierten Satzes missverstanden habe, geht auch aus anderen Stellen der „Logischen Untersuchungen“ deutlich hervor. Die Unendlichkeit erkläre sich unter der Voraussetzung der constructiven Bewegung. „Denn sie liegt nicht mehr fertig in uns, da sie nichts Anderes ist, als die über ihr jeweiliges Product hinausgehende Bewegung.“ (ib. S. 167.) Die hierauf folgende Mittheilung ist wesentlich kantisch: man braucht nur die Bewegung in Anschauung rückzuübersetzen. Trendelenburg aber sagt: „Bei dieser (seiner) Ansicht löst sich das Räthsel der Unendlichkeit. Bei Kant liegt eigentlich im Beiwort ein Widerspruch, wenn er sagt: „der Raum wird als unendliche Größe gegeben vorgestellt.“ Denn das Gegebene ist sonst das Begrenzte. Der Widerspruch scheidet aus, wenn die fertige Unendlichkeit in ihre Quelle zurückgeht, in den Gedanken einer ursprünglichen, und darum sich nicht hemmenden Thätigkeit.“ Sollte denn nicht gerade die reine Anschauung als eine solche „ursprüngliche und darum sich nicht hemmende Thätigkeit“ nachgewiesen werden? — Es ist nicht bloss „eigentlich“ ein Widerspruch in dem Beiwort: Kant hat diesen Widerspruch noch schroffer hingestellt, als Trendelenburg ihn citirt, dadurch, dass er das Beiwort vor das Hauptwort gesetzt hat: „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt.“ Dieses Gegebensein der Unendlichkeit ist aber nur gegeben in der Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung.“ Was sagt Trendelenburg mehr?

Die gleiche Auffassung wird wiederholt: „Der Raum und die Zeit sind kein doppeltes Unendliches neben einander, das sich in demselben Sinne, wie die Dinge in ihnen, (!!) kaum als wirklich denken lässt.“ In diesem Satze sei ausser dem durch Ausrufungszeichen Hervorgehobenen nur dies noch besonders beachtet, dass Raum und Zeit „neben einander“ gestellt werden. Nach der kurzen Andeutung, die wir oben über

das Verhältniss des äusseren Sinnes zum innern gemacht haben, muss man an diesem „Neben“ Anstoss nehmen.

Nach seinen Bemerkungen gegen die Kantischen Beweise fährt Trendelenburg fort: „Wenn wir nun den Argumenten zugeben, dass sie den Raum und die Zeit als subjective Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen, so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objective Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zusammen seien. Wie er einmal Subjectives und Objectives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder die andere Klasse. Seine unterscheidende Schärfe überholte darin den vereinigenden Tiefsinn. Und doch dringt es sich unabweislich auf, dass, wenn überall die Erscheinung denkbar sein soll, das Letzte und Ursprüngliche dem Denken und Sein gemeinsam sein muss. Es tritt einfach der Gedanke jener Harmonie ein, in welcher das Subjective, vom Leben mitbedingt und miterzeugt, wiederum mit dem Leben stehen muss. Wir dürfen also keineswegs Raum und Zeit den Dingen absprechen, weil Kant sie im Denken fand. Beides schliesst sich nicht aus, sondern fordert sich gegenseitig in der gesuchten Vermittlung.“ (S. 163.) Wir machen bei diesem Satze nur auf den Gebrauch aufmerksam, der sich in demselben von dem terminus Form findet: „dass sie nicht zugleich auch objective Formen sein können.“ Und ebenso weiterhin (S. 164) „Es ist die Möglichkeit, dass die Formen objectiv und subjectiv zugleich seien, in der Kantischen Beweisführung schlechthin übersehen.“ Diese Bedeutung, welche Trendelenburg der Kantischen Form giebt, stimmt zu anderen Aeusserungen desselben über jenen Kantischen Grundbegriff: „und wenn man den Raum wie eine gegebene Form aufnimmt, so kann die zufällige Gabe einmal wechseln.“ (S. 160). An einer andern Stelle werden Raum und Zeit „fertige Elemente“ genannt. (S. 149).

Was ist unter einer subjectiven Form zu denken, die zugleich objectiv sein soll? Subjectiv bedeutet sie die formale Beschaffenheit unseres Subjects — und objectiv? Sollen die Objecte auch „aufnehmende“ Formen haben, etwa damit das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde?! — Man kann fordern, dass der subjectiven Form eine objective Materie

in Wirklichkeit entspreche. Aber dass die subjective Form zugleich eine objective Form sein solle, kann nur metaphorisch verstanden werden. Solchem Gebrauch gegenüber erschien es nöthig, den schwierigen Terminus genauer zu bestimmen.

Die irrthümliche Auffassung des Terminus ergiebt die irrthümliche Auffassung des Systems. „Die kantische Ansicht entfernt sich von dem gemeinen Bewusstsein, indem sie Raum und Zeit für nichts als subjective Formen der Anschauung erklärt, und entfernt sich von demselben zum zweiten Male, indem sie die Zeit den Dingen der äussern Anschauung entzieht, und in diese nur mittelbar hineinwirft, wenn sie als Erscheinungen durch den innern Sinn und die Zustände der Seele hindurchgehen.“ Den „Dingen“ ist die Zeit doch wohl schon durch die erste „Entfernung“ entzogen! Es soll offenbar heissen: indem sie die Zeit der äussern Anschauung entzieht. Wir haben bereits angedeutet, dass Kant die äussere Anschauung in die innere einordnet. Man kann füglich nur fragen: Wie kann Kant eine äussere Anschauung als apriorische Form des Erkennens annehmen? Hierauf giebt die transscendentale Erklärung Antwort: Die äussere Anschauung ist eine formale Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit. Dadurch ist zugleich angegeben, dass sie dem inneren Sinne, als dem Bewusstsein von der Abfolge unserer Vorstellungen, innewohnt. Sind doch die äusseren Anschauungen selbst nur innere Zustände des Gemüths! Also „zum zweiten Male“ „entfernt sich die Kantische Ansicht von dem gemeinen Bewusstsein“ nicht, indem sie die Zeit der äussern Anschauung entzieht; sie bestimmt sich dadurch, wie wir in der Lehre vom innern Sinne ausführen wollen. Schon jetzt jedoch kann man erkennen, dass es nicht richtig von der Kantischen Ansicht gedacht sei, dass sie „die Dinge der äussern Anschauung nur mittelbar in die Zeit hineinwerfe“; Ausdrücke solcher Art lassen sich nur aus dem Irrthum erklären, dass die Zeit als eine „gegebene“, „fertige“ Form hingenommen wird, welche günstigsten Falles auf die Dinge „fällt, wie ein nothwendiger Wiederschein.“ (S. 158.) Aber auch eine solche Bequemung an das „gemeine Bewusstsein“, wie sie fälschlich angenommen wird, reicht nicht aus für eine Ansicht, welcher gemäss „der Raum in der Geometrie zur Figur, die Gestalt in der Natur materiell wird“, und „die Zeit sich in den Perioden des organischen Lebens gleichsam verkörpert.“ (S. 163.) Dass

die Zeit selbst Körper werde, wird nur „gleichsam“ gefordert; aber dass sie die Gesetze der Körper als solcher erkläre, diese Fähigkeit wird der Kantischen Ansicht zugemuthet und abgesprochen. „Nach einer solchen Vorstellung lässt sich nicht einmal das Gesetz des Falles verstehen, in welchem Raum und Zeit für den fallenden Körper selbst in ein bestimmtes Verhältniss treten.“ (S. 164.) „Für den fallenden Körper selbst“? Ergiebt nicht vielmehr die äussere Anschauung des Raumes in Verbindung mit der innern der Zeit ein Verhältniss beider Erscheinungen zu einander, aus dem die Fallgesetze formulirt werden?

An jenen Satz schliesst sich die Bemerkung Trendelenburgs an: „Wenigstens müsste erklärt werden, wie denn durch mittelbare Uebertragung die Form des innern Sinnes jemals als unmittelbar in den Dingen erscheinen könne. Diese Erklärung ist nirgends gegeben worden.“ Dies wird in dem Abschnitt über den innern Sinn geprüft werden. Dagegen kann die darauf folgende Einwendung schon hier erledigt werden: „Es ist ebenso wenig deutlich wie sich die Bewegung der Dinge zu den nur in uns liegenden Formen des Raumes und der Zeit verhalten soll. .. Aber wie geschieht es denn, dass sich die Thätigkeit der Dinge in Nichts ursprünglicher kleidet, als in die Form der Bewegung, welche den Raum gleichsam mit der Zeit überwindet. Ergiebt sich denn aus Raum und Zeit, wenn wir sie als Formen dem Geiste zugeben, unmittelbar die Bewegung? oder wodurch wird sie? Diese Fragen sind nirgends beantwortet worden.“ Diesem „Nirgends“ gegenüber vergleiche man die in der zweiten Ausgabe hinzugekommene Anmerkung II zur transscendentalen Aesthetik, auf welche wir noch in anderer Beziehung zurückkommen werden: „Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äussern sowohl als des innern Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne als bloser Erscheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen, dass Alles, was in unsrem Erkenntniss zur Anschauung gehört ... Nichts als blose Verhältnisse enthalte, der Oerter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei, oder was es ausser der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke“ (sc. für den fallenden Körper selbst!) „wird dadurch nicht gege-

ben. Nun wird durch blose Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt; also ist nicht zu urtheilen, dass, da uns durch den äussern Sinn Nichts als blose Verhältnissvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniss eines Gegenstandes auf das Subject in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objecte an sich zukömmt. Mit der innern Anschauung ist es ebenso bewandt.“ (S. 81-82.) Wodurch wird die Bewegung aus Raum und Zeit als Formen? hatte Trendelenburg gefragt. Dadurch, dass Raum und Zeit die Verhältnissvorstellung der Bewegung enthalten. Dies wird bei der Lehre vom innern Sinne durch die productive Einbildungskraft klar werden. Allerdings wird die Bewegung an anderen Stellen von der reinen Anschauung ausgeschlossen; aber dann ist „die Bewegung eines Objects im Raume“ ausdrücklich genannt. „Aber Bewegung als Beschreibung eines Raumes ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannichfaltigen in der äussern Anschauung überhaupt.“ Diese letztere Stelle führt Trendelenburg selbst an, schliesst aber daraus, dass für das Bewusstsein die Bewegung dem Raume und der Zeit vorangehe, und dass somit diese Ansicht über Kant hinausgehe.

Was wir mehrfach als den tieferen — nicht den tiefsten — Grund dieser Trendelenburg'schen Kritik bezeichnet haben, spricht er selbst zum Schlusse derselben bündig aus. „Endlich ist Kant's Ansicht von Raum und Zeit, an sich betrachtet, schier ein Wunder zu denken. In uns ruhe (?) als fertige (?) Form der unendliche Raum und die unendliche Zeit, in uns, den endlichen Wesen, die fertige Form wie ein starrer Guss. Es ist weder an sich zu begreifen, noch mit Aehnlichem in Zusammenhang zu bringen. Ist es denn gar nicht zu sagen, aus welchem Fluss diese starren Formen entstanden sind? Wenn wir Raum und Zeit als zwei Formen in uns finden, so fragt man billig, warum giebt es nicht mehr solcher Formen? wodurch genügen diese? Wir werden auch von dieser Seite angewiesen, eine Einheit aufzusuchen, woraus diese Doppelheit gemeinsam hervorgeht.“ (S. 166.) Ist die Sinnlichkeit keine ausreichende Einheit? Jeder weiteren Beurtheilung dieses Satzes glauben wir, im Hinblick auf unsere Entwicklungen, uns enthalten zu dürfen.

Durch Gegenbemerkungen Kuno Fischer's *) veranlasst, hat Trendelenburg diese seine Ansicht von Neuem dargelegt und durch neue Argumente zu begründen gesucht in einer Abhandlung**): „Ueber eine Lücke in Kant's Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit.“ Diese neuen Argumente wollen wir nunmehr in Erwägung nehmen.

Die schon in den „Logischen Untersuchungen“ vermisste dritte Möglichkeit wird hier näher bestimmt. Kant habe bewiesen, dass Raum und Zeit nur objectiv nicht seien, ferner dass sie subjectiv seien, aber er habe an die dritte Möglichkeit, dass sie zugleich subjectiv und objectiv seien, „kaum gedacht“, diese dritte Möglichkeit sonach nicht widerlegt. Wie steht es um dieselbe?

Ihr Schicksal hängt von den Begriffen subjectiv und objectiv ab. „Das Subjective und Objective drückt nicht zwei Arten aus, welche einander ausschliessen, wie sich etwa als Arten des Parallelogramms Quadrat und Rhombus einander ausschliessen; denn die Figur, die ein Quadrat ist kann kein Rhombus sein, sondern das Subjective und Objective bezeichnet nur Beziehungen, welche sich vereinigen können, nur den Ursprung und die dadurch bedingte Geltung. Das disjunctive Urtheil ist daher unvollständig, wenn man sagt, ein Begriff, z. B. der des Dreiecks, sei entweder subjectiv oder objectiv, vielmehr fehlt dabei das dritte Glied, oder zugleich subjectiv und objectiv. Wenn uns z. B. durch die innere Bewegung der Imagination die Vorstellung des Raumes entsteht, (subjectiv), so ist dadurch der Raum, den die entsprechende Bewegung draussen erzeugt, nicht gehindert, objectiv zu sein.“ (S. 222.) Wir erkunden zunächst in diesem Satze, welche Vorstellung Trendelenburg mit den Begriffen subjectiv und objectiv zuerst einzeln, dann vereinigt verbunden habe.

Subjectiv und Objectiv sollen einander nicht ausschliessen, wie Quadrat und Rhombus; „sondern das Subjective und das Objective bezeichnet nur Beziehungen, welche sich vereinigen können, nur den Ursprung und die dadurch bedingte Geltung.“ Durch den Ursprung ist also doch die Geltung be-

*) System der Logik und Metaphysik, 2. Aufl., S. 175 ff.

**) Histor. Beiträge zur Philos. 1867. Bd. III. S. 215—276.

dingt? — Wir versuchen, uns in diese Auffassung hineinzudenken. Das Subjective bezeichnet nur eine Beziehung — worauf? sicherlich auf das Objective, des Geistes auf die Dinge; wie umgekehrt das Objective. Sagt man demgemäss, a sei subjectiv, so bezeichnet man damit nur seinen Ursprung im Geiste, durch welchen seine Geltung zwar bedingt sei; aber man begrenzt damit nicht sein Dasein, welches nichts destoweniger unter den Dingen gegeben sein könne. Es wird nur eine Beziehung zwischen dem Geiste und den Dingen gesetzt. Dieser Begriff des Subjectiv-Objectiven scheint an sich statthaft zu sein. Und so ist auch die Anwendung, die Trendelenburg zunächst von dem Begriffe macht. „Das disjunctive Urtheil ist dadurch unvollständig, wenn man sagt, ein Begriff, z. B. der Begriff des Dreiecks, sei entweder subjectiv oder objectiv, vielmehr fehlt dabei das dritte Glied, oder zugleich subjectiv und objectiv.“ Einem anspruchslosen Begriffe, der entweder nur analytisch gelten will, oder, wenn selbst synthetisch, doch nur als a posteriori gegeben, einem solchen Begriffe mag diese Doppelnatur gegönnt sein; — aber aus solchen Begriffen wird nimmermehr ein synthetisches Urtheil a priori, und nach diesem, und nur nach diesem suchen wir.

Sollte Trendelenburg über diesen Unterschied hinweggehen? Er fährt fort: „Wenn uns z. B. durch die innere Bewegung der Imagination die Vorstellung des Raumes entsteht (subjectiv), so ist dadurch der Raum, den die entsprechende Bewegung draussen erzeugt, nicht gehindert, objectiv zu sein.“ Und ferner: „Die Form des Raumes, die Form der Zeit ... haben einen Ursprung in der Thätigkeit unseres Geistes ... insofern sind sie subjectiv. Aber das hindert nicht, dass ihnen etwas in den Dingen entspreche; und nur wenn ihnen etwas in den Dingen entspricht, wie das für Raum und Zeit unter der vorausgesetzten gemeinsamen Bewegung nothwendig ist, giebt es ein Recht der Anwendung auf die Dinge, dergestalt, dass sie dann uns unsere Erkenntniss nicht verfälschen, sondern begründen?“ (S. 223.) Was ist das für eine „gemeinsame Bewegung“, welche „vorausgesetzt“ wird? Was ist das für eine „entsprechende Bewegung“, welche „draussen erzeugt“? Und „nur“ in diesem draussen Erzeugten soll die Gewähr liegen, dass wir die Formen auf Dinge anwenden, dass die Formen „unsere Erkenntniss nicht verfälschen, sondern be-

gründen!“ Dies ist freilich eine sehr bedenkliche Abweichung von der ursprünglichen Anwendung auf den Begriff des Dreiecks. Der Begriff des Dreiecks kann, obwohl er subjectiv ist, in meinem Geiste, zugleich von einer Erfahrung gelten wollen, also objectiv sein. Innerhalb dieser seiner analytischen, oder seiner nur a posteriori synthetischen Natur, mag er Beides zugleich sein. Dies soll aber objectiv bei Trendelenburg nicht bedeuten. Der Raum, welcher anfänglich nur „nicht gehindert“ sein soll, objectiv zu sein, enthält schliesslich den Grund, und zwar allen Grund für das Recht der Anwendung auf die Dinge. Der Begriff des Dreiecks ist subjectiv und objectiv zugleich, d. h. demnach das Dreieck ist zwar als Begriff subjectiv; aber dieser subjective Begriff ist zugleich ein objectives Ding, und in diesem liegt der Grund für jenen. Immerhin ist sonach das Glied der Disjunction falsch: oder der „Begriff“ des Dreiecks ist zugleich subjectiv und objectiv. Subjectiv ist nur der Begriff; objectiv könnte wohl auch der Begriff genannt werden, nämlich nach seiner Anwendbarkeit auf eine mögliche Erfahrung. Wegen dieser im Kantischen Sinne statthaften Möglichkeit ist die Disjunction selbst möglich. Hier aber soll objectiv diesen Sinn nicht haben. Objectiv soll vielmehr das „draussen Erzeugte“ bedeuten! Dieses aber ist nicht mehr der Begriff des Dreiecks, sondern das Dreieck selbst, das Dreieck der Anschauung! So verhält es sich mit der Anwendung dieser Disjunction auf den Raum. Hier bedeutet das zugleich das Nebeneinanderbestehen des Raumes und der Räumlichkeit. Und von dieser lehrt Trendelenburg, dass der erstere in der letzteren begründet sei.

In Kant's Geiste müssten wir fragen: Also auf die Dinge selbst gründest du das Recht der Anwendung subjectiver Formen auf Dinge? Und zwar nur in den Dingen suchst und findest du die Gewähr, dass unsere Erkenntniss nicht „verfälscht“, sondern „begründet“ sei? Die Formen an sich erkennst du nicht als a priori an; sondern sie werden es erst durch die objectiven Dinge! Woher in aller Welt soll denn aber den „Dingen“ Apriorität, erkennbare, begreifbare Nothwendigkeit herkommen? Die Apodikticität der Lehre vom Dreieck ist ja nur möglich durch die construirende Anschauung. Diese aber liegt ja nur in der Form unserer Sinnlichkeit. Unsere Sinnlichkeit giebt uns nur Erscheinungen. Wie kannst du von Dingen reden?

Doch wir vergessen, dass diese Consequenz noch nicht bewiesen sein soll. Trendelenburg prüft es, ob diese „gefährlichen“ Consequenzen richtig seien, ob die Gründe darthun, was sie beweisen wollen; und er hatte in den Logischen Untersuchungen behauptet, Kant habe „kaum an die Möglichkeit gedacht“, dass Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich seien. „Es würde darauf ankommen, die Stelle nachzuweisen, wo Kant das erläuterte Glied, welches für die apriorische, und darum subjective Anschauung von Raum und Zeit zugleich eine Geltung für die Dinge anspricht, in Erwägung gezogen hätte. Aber eine solche Stelle giebt es weder in der Kritik der reinen Vernunft, noch in den Prolegomenen.“ (S. 227.)

Wir sehen von den bereits untersuchten Sätzen ab, in welchen diese Erwägung uns deutlich entgegentrat. Sie werden ohnehin sehr bald nochmals kurz geprüft werden müssen. Aber ausser diesen findet sich eine Stelle in den Prolegomenen, in welcher dieses dritte Glied unverkennbar erwogen wird. „Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müssten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müsste ich sagen: dass die Vorstellung vom Raume nicht blos dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäss sei, denn das habe ich gesagt, sondern dass sie sogar dem Objecte völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe.“ (Prolegomena III. S. 46. f.)

Trendelenburg hat diese Stelle in anderem Zusammenhange in den „Logischen Untersuchungen“ (I. S. 159) berücksichtigt; aber, wie er sie auffasste, konnte ihm die vernichtende Klarheit des in derselben ausgedrückten fundamentalen Gedankens nicht einleuchten. Er bemerkt dagegen: „Gegen dieses Beispiel darf ein wesentlicher Unterschied nicht übersehen werden. Raum und Zeit, die letzten Alles umfassenden Formen verhalten sich anders als die rothe Empfindung, die in einem beschränkten Kreise eine vielfach bedingte Wirkung ist. Wenn Raum und Zeit, jene allgemeinsten Elemente, mit dem Object nichts zu thun haben, so fehlt jeder Bezug zu den Dingen, und so verlässt uns denn die Furcht nicht, dass in der Erschei-

nung der Schein spiele." Allein diesen „wesentlichen Unterschied" hat Kant so wenig übersehen, dass er denselben gerade an dieser Stelle darlegt. Kant verwahrt sich dort nämlich gegen den Idealismus. So wenig man, sagt er in diesem Zusammenhange, Locke, der eine Menge von Prädicaten der Dinge zu blossen Erscheinungen gemacht habe, desshalb einen Idealisten nennen könne, so wenig sei es zulässig, ihn selbst so zu nennen, weil er die noch übrigen Qualitäten, die *primarias*, ebenfalls zu den Erscheinungen gezählt habe; „und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heissen kann; so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heissen, blos desshalb, weil ich finde, dass noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, blos zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus, aufgehoben, sondern nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können." Und diesen Gedanken schliesst Kant mit dem eben angezogenen Satze: „Ich möchte gerne wissen", in welchem er jene dritte Möglichkeit offenbar in Erwägung gezogen haben muss, weil er sie als eine „Behauptung", mit der er „keinen Sinn verbinden" könne, abweist. Freilich drückt Kant die etwa geforderte Meinung immer nur so aus, dass unsere Vorstellung vom Raume dem Objecte „völlig" — „ähnlich" sei; dass sie als — gleich gefordert werden könnte, sträubt sich seine Feder niederzuschreiben, während sein Kopf, nicht nur „kaum", sondern abgründlich diese Möglichkeit durchdenkt.

Dieses Citat trifft nun Trendelenburg insofern, als in demselben die von ihm behauptete Originalität der dritten Möglichkeit sich aufdringt. Aber diese Möglichkeit, obzwar bedacht, ist in jenem Satze noch keineswegs widerlegt. Denn wenn auch Kant mit dieser Behauptung keinen Sinn verbinden kann, so kann dieselbe doch sehr wohl einen Sinn haben. Und so werden wir von Neuem an die Prüfung der Gründe gewiesen, aus denen die Kantische Ansicht, welche jene Möglichkeit ausschliesst, erwiesen wird. Man könnte nur sagen, der Beweis gegen die dritte Möglichkeit sei überflüssig, wenn Kant an und für sich nachgewiesen hätte, dass Raum und Zeit keine Geltung

für die Dinge haben können; „aber er wird nicht zutreffen, wenn Kant so schloss ... Raum und Zeit sind a priori, weil nothwendig und allgemein, und wenn a priori, sind sie subjectiv, also nur subjectiv. In diesem Falle ist die Lücke augenscheinlich. Denn an und für sich ist kein Hinderniss da, dass das Nothwendige und Allgemeine, woraus der apriorische Ursprung erschlossen ist, nicht auch den Dingen nothwendig sei.“ („An und für sich ist kein Hinderniss da“? Wenn dieses Hinderniss aber in dem Begriffe des a priori selber liegt, ist es dann vielleicht „an und für sich da“, oder nicht?) „Dass Kant so schloss, ergiebt sich aus einer Stelle der transscendentalen Erörterung des Raumes.“ (S. 228.)

Es ist dies die Stelle, in welcher die transscendentale Frage durch die Bestimmung des Raumes als Form der Sinnlichkeit gelöst wird. Von dieser Lösung behauptet Trendelenburg: „Indessen dies „blos im Subjecte, das nur als Form des äussern Sinnes, diese ausschliessenden Bestimmungen tragen gar nichts zur Erklärung dessen aus, was erklärt werden soll, und sind nur durch einen Sprung hineingekommen; denn wenn sonst die dritte Möglichkeit sich begründete, so erklärte sich die geforderte Anschauung des Raumes a priori ebenso. Das für das Subjective eifersüchtige Blos und Nur thut Nichts zur Sache.“ Man bemerke, „die geforderte Anschauung des Raumes a priori“ will Trendelenburg durch seine Möglichkeit „ebenso“ erklären! Worauf bezieht sich das Wort „gefordert“? Bloss auf Raum, oder auch auf a priori? Und die von Kant geforderte Apriorität des Raumes will Trendelenburg mit seiner Möglichkeit „ebenso“ erklären? Ein a priori, welches nur dadurch und sofern a priori ist, dass wir es in die Dinge legen“, soll durch einen Gedanken erklärt werden können, nach welchem es vielmehr nur dadurch a priori ist, dass es in den Dingen liegt? „Nur wenn ihnen (sc. den Formen) etwas in den Dingen entspricht ... gibt es ein Recht der Anwendung auf die Dinge, dergestalt, dass sie dann uns unsere Erkenntniss nicht verfälschen, sondern begründen.“!

Ueber diese tiefe Verkennung des a priori wäre es ungerecht mit Trendelenburg zu rechten: sie ist allen Gegnern Kant's gemein. Und auch Krug und Fries sind nicht frei von derselben. Dies soll an seinem Orte nachgewiesen werden. Aber dass Trendelenburg dieser Gefahr gegen seine sonstige

wissenschaftliche Gewöhnung sich ausgesetzt hat, indem er in „frei nachbildender Methode“ die urkundlichen Worte nicht gebraucht, dagegen die eigenen Termini aufstellt, verdient hervorgehoben zu werden. Wir sehen hier von dem Irrthum ab, dass Kant geschlossen hätte: „Raum und Zeit sind a priori, weil nothwendig und allgemein.“ Warum fährt er aber fort: „und wenn a priori, sind sie subjectiv.“ Wo steht dieser Schluss im ganzen Kant? Warum lässt er Kant nicht urkundlicher Massen schliessen: und wenn a priori, so können sie transscendental werden? Zu dieser Bestimmung ergänzt die transscendentale Erörterung die voraufgegangene metaphysische.

Wir wollen diese Erörterungen nicht wiederholen, die im dritten und vierten Kapitel dem Leser eindringlich geworden sein werden. Dagegen wollen wir eine Stelle hier anführen, aus der hervorgehen mag, wie scharf und deutlich Kant zwischen a priori und transscendental unterschieden hat, obwohl das Erstere seiner Möglichkeit nach von dem Letzteren erst erwiesen wird; wie schwer in der Anwendung die Ergänzung wiegt, welche das Apriori durch das Transscendentale erfährt; wie wenig sonach Trendelenburg berechtigt ist, zu schliessen: „Und wenn a priori, sind sie subjectiv, also nur subjectiv.“

In der Einleitung zur transscendentalen Logik heisst es: „Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muss, nämlich: dass nicht eine jede Erkenntniss a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniss oder der Gebrauch derselben a priori) heissen müsse. Daher ist weder der Raum noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transscendentale Vorstellung; sondern die Erkenntniss, dass diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seien, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transscendental heissen.“ (S 85.)

Raum und Zeit werden als transscendentale Vorstellungen in einem besondern § mit der Ueberschrift: „transscendentale Erörterung“ bewiesen; und Trendelenburg referirt als

Kantischen Beweis: „und wenn a priori, sind sie subjectiv, also nur subjectiv." Und auf ein solches Referat hin, in welchem das wichtigste Glied des Beweises, dasjenige, in welchem die „Möglichkeit" des a priori selbst dargethan wird, einfach verschwunden ist, nennt Trendelenburg die Bezeichnungen „nur" und „bloss", welche aus dem Centrum des Kantischen Denkens stammen, „eifersüchtig"! „Diese ausschliessenden Bestimmungen tragen gar nichts zur Erklärung dessen aus", (Wie können sie denn Etwas austragen, wenn sie gar nicht in das Referat eingetragen werden!) „was erklärt werden soll, und sind nur durch einen Sprung hineingekommen!" Die transscendentale Bestimmung „ein Sprung" im Kantischen Denken!

Nachdem Trendelenburg so den Ertrag der „transscendentalen Erörterung" beleuchtet hat, wendet er sich zu den Bereicherungen, welche die „Schlüsse" enthalten. Auch in diesen findet er seine dritte Möglichkeit nicht bedacht. Aber er gliedert die Fragen so, dass der Raum, sowohl als wirkliches Wesen, wie als Bestimmung an einem wirklichen Wesen, objectiv genannt werde. Indessen, die zweite Frage enthält jene Möglichkeit. Und ihr entspricht der erste Schluss. Aber der Beweis desselben wird von Trendelenburg hart angegriffen. „Ist nun dieser Beweis bündig? und giebt es ausser jenem a priori einen Grund für die Unmöglichkeit, dass Raum und Zeit objective Geltung haben? Was das Erste betrifft, so prüfen wir in diesem Schluss den Untersatz: „weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge a priori, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden." Dieser Satz ist gesetzt, aber weder bewiesen, noch leuchtet er wie ein Grundsatz aus sich ein; er gehört zu solchen in Kant's Kritik, welche aus der gewöhnlichen Betrachtungsweise des Empirismus stillschweigend entlehnt sind. Aber selbst dieser kann man seine Schwäche klar machen. Allem Dasein der Dinge gehen „Bedingungen" (Kant sprach von „Bestimmungen"!) „voran, welche also auch vor dem Dasein der Dinge können erkannt werden, das Eisen z. B. vor dem Schwert, dem es als Bestimmung zukommt. Nichts hindert daher, dass Raum und Zeit als solche Bedingungen vor dem Dasein der Dinge, welchen sie, weil sie sich ihnen

einbilden, zukommen, a priori können angeschaut werden. So ist der Schluss, der durch einen so zweifelhaften Untersatz zu Stande kommt, ohne Halt."

Der Fehler, den Trendelenburg hier begeht besteht darin, dass er Bestimmung und Bedingung verwechselt, indem er Beide abwechselnd gebraucht. Insofern das Eisen als Bedingung des eisernen Schwertes gedacht wird, kann es vor demselben erkannt werden, nämlich als Eisen. Aber als Bestimmung des Schwertes kann es nimmermehr gedacht werden, bevor das Schwert, wenn auch nur im Denken, aus dem Eisen geschmiedet worden ist. Handelt es sich denn aber überhaupt darum, ob die Bestimmung vor dem Dinge, welchem sie zukommt, gedacht werden könne? Kant will ja nur widerlegen, dass Raum und Zeit, angenommen, sie wären Bestimmungen, jemals a priori angeschaut werden könnten. Denn sie müssten alsdann die apriorischen Dinge voraussetzen, welchen sie zukommen! Diese geforderte Anschaubarkeit a priori vertauscht Trendelenburg mit dem „vor dem Dasein der Dinge erkannt werden" können. Dieser Fehler aber kann uns nicht mehr Wunder nehmen, nachdem wir die gänzliche Verkennung dessen, was die Kantische Anschauung a priori bedeutet, bei Trendelenburg aufgedeckt haben. Gründe, welche aus der Tiefe des Kantischen Denkens hervorgehen, erscheinen ihm desshalb als „aus der gewöhnlichen Betrachtungsweise des Empirismus stillschweigend entlehnt." Wie das Eisen, bevor es zur Bestimmung des Schwertes geschmiedet wird, als Bedingung desselben da ist, so sind und bleiben Raum und Zeit für Trendelenburg als Räumlichkeit und Zeitlichkeit gegeben. Von ihrem Dasein kann sich seine Argumentation schlechterdings nicht losmachen. Und da nun einmal Raum und Zeit als inhärirende Bestimmungen einer absoluten Realität gerettet werden sollen, so wird dies ja wohl eben so gut möglich sein können, wie das Eisen dem Schwerte, dem es als Bestimmung zukommt, als Bedingung vorangeht. Da Raum und Zeit, so geht sein Schluss, gleich wie das Eisen dem Schwerte als Bedingung vorhergeht, als Bedingungen vor den Dingen da sind, „welchen sie sich einbilden," so müssen sie auch als Bestimmungen vor dem Dasein derselben erkannt werden können. Aber auch a priori angeschaut?

So verhält es sich mit den Einwänden Trendelenburgs

gegen den directen Beweis für die transscendentale Idealität der Erscheinungen; die Angriffe desselben auf den indirecten Beweis aus den Antinomieen werden in dem Abschnitt über die Antimonieenlehre geprüft werden.

VI. Zusammenhang der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Logik.

Der Zusammenhang zwischen den Lehren über die beiden Kantischen Erkenntnissprincipien lässt sich schon an dem Namen der ersteren aufzeigen. Der Name: transscendentale Aesthetik bezeichnet die Richtung und den Gehalt der Lehre auf eine ebenso deutliche als strenge Weise in dreifacher Hinsicht; und in jeder derselben wird jener Zusammenhang ersichtlich. Die erste Beziehung, welche in dem Namen durch das Beiwort transscendental ausgedrückt ist, bedarf an dieser Stelle nicht mehr ausführlicher Darlegung. Indem Raum und Zeit einer transscendentalen Lehre zugewiesen werden, werden sie nicht als Gegenstände hingenommen, und auch nicht als Begriffe vorausgesetzt und es kann auch nicht dabei sein Bewenden haben, dieselben als Anschauungen a priori hinzustellen; sondern sie werden in die Frage gehoben: Ist von Raum und Zeit eine apriorische Erkenntnissart möglich? Dies ist das erste Bezeichnende an jenem Namen: es betrifft die methodische Richtung der Lehre. Dieselbe geht nicht darauf aus, in dogmatischer Weise ein a priori zu postuliren, etwa weil dieses das Bedürfniss alles Erkennens sei; sondern sie fragt nach der Möglichkeit eines a priori überhaupt. Durch diesen einzigen Gedanken wird die Metaphysik zur Kritik.

Welchen Begriff hat nun aber die Kritik von der Möglichkeit? Heisst möglich das schlechthin Denkbare, in dessen Begriffe kein Widersprnch enthalten ist; oder aber setzt das Mögliche ein X voraus, unter dem es besteht, das seine Bedingung ist?

Ein solches X ist in der That für das Kantische Denken vorhanden. Wir sind demselben schon oft begegnet; es heisst: Erfahrung. Wenn Kant transscendentale Erkenntniss diejenige

nennt, welche die Möglichkeit eines a priori nachweist, so bedeutet dies, dass sie die Möglichkeit eines a priori innerhalb einer möglichen Erfahrung nachweist. „Mögliche Erfahrung“, oder: „die Möglichkeit aller Erfahrung“ das sind durchgängige termini der Kantischen Kritik. Welches ist nun aber diese mögliche Erfahrung? Dies ist die Hauptfrage.

Aus der Erfahrung, heisst es, kann das a priori nicht genommen werden; denn diese giebt nur comparative Allgemeinheit: das a priori soll streng nothwendige gewähren. Woher wollten wir aber, heisst es sodann weiter, ein solches a priori holen? An die Dinge dürfen wir uns zu diesem Behufe nicht wenden; denn die Dinge bilden ja den Inbegriff der — Erfahrung. Also an den Geist, an die Begriffe, um diese müssen sich die Dinge drehen. Aber die Begriffe, einzeln genommen, können nur eine Art der Apriorität leisten: die analytische. Wenn das Prädicat bloss eine Auflösung eines oder mehrerer der in dem Begriffe des Subjects versteckten Momente enthält, alsdann kann freilich eine Apriorität dreist behauptet werden. Für den analytischen Satz giebt es keine weitere Bedingung, an welche seine Wahrheit geknüpft wäre, als den Satz des Widerspruchs. Der einzelne gegebene Begriff reicht hin für die analytische Apriorität.

Aber wenn ich Erscheinungen mit einander verknüpfe, und ihre, wie immer modificirte, Zusammengehörigkeit behaupte, als eine apriorische behaupte, dann genügt kein einzelner Begriff, diese zu erweisen. Denn es bildet gerade den Charakter solcher Verknüpfungen, dass sie von einander Verschiedenes, welches nicht in dem einzelnen Begriffe gegeben, enthalten ist, als zusammengehörig bezeichnen: wie könnte demnach der einzelne Begriff als solcher die Apriorität jener Zusammengehörigkeit begründen? Die Apriorität der Verschiedenes verknüpfenden Urtheile setzt eine Synthesis von Begriffen voraus. Die Synthesis der Begriffe aber ist gebunden an die Gesetze, nach welchen jede Synthesis sich vollziehen muss. Und diese Gesetze müssen aus dem Begriffe der möglichen Erfahrung entwickelt werden. So ist mögliche Erfahrung doch schliesslich die Quelle, aus welcher die Apriorität synthetischer Sätze hergeleitet wird. Aber freilich: mögliche Erfahrung. Welche Erfahrung ist die mögliche? Dies bleibt die Hauptfrage.

Wir weisen den Leser beständig auf die eine und selbe Schwierigkeit hin, welche in dem Begriffe der möglichen Erfahrung steckt. Hier jedoch mit dem besonderen Bezuge, dass innerhalb der transscendentalen Aesthetik die Auflösung des Problems nicht gesucht werden könne, denn diese enthält nicht die Gesetze der Synthesis. Dies zeigt sich schon in der ersten Beziehung, in welcher jener Name Wesentliches bezeichnet. Der Inhalt des Begriffs transscendental treibt zur transscendentalen Logik hin. Bisher kennen wir nur den formalen, methodischen Werth jenes Begriffs: dass er nämlich die Möglichkeit des a priori darthue. Aber wir wissen, jene Möglichkeit bedeutet die Möglichkeit apriorischer Erfahrung: diesen Inhalt des Begriffs transscendental entfaltet die transscendentale Aesthetik nicht.

Das Gleiche gilt von den beiden übrigen wesentlichen Bestimmungen, welche in dem Namen transscendentale Aesthetik ausgedrückt sind. Sie soll die „Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori“ sein. In Uebereinstimmung mit dieser Definition sagt Kant: „Ich verstehe aber unter einer transscendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs, als eines Principes, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann.“ (S. 60.) Indem wir nun aber soeben gezeigt haben, dass das volle Verständniss der synthetischen Erkenntniss den Begriff der Erfahrung voraussetzt, in welcher und für welche die Synthesis gemacht wird, so haben wir damit ausgesprochen, dass auch die Sinnlichkeit selbst, als Princip der Erfahrung, den Aufschluss der transscendentalen Logik fordert. Es sei hier nur daran erinnert, — worauf wir zurückkommen werden — dass Kant in diesem Sinne sagt, auch für Raum und Zeit selbst werde die transscendentale Deduction nothwendig. Der Begriff der Sinnlichkeit, als einer Erkenntnissquelle, das zweite Bezeichnende an jenem Namen, verweist uns ebenfalls an die transscendentale Logik.

Drittens ist das Wort von Bedeutung, welches Kant für seine Lehre von den Principien der Sinnlichkeit gewählt hat. Kant merkt selbst an, dass die Deutschen unter Aesthetik Kritik des Geschmacks verstehen. Er fand jedoch für diese Bemühung das alte Wort nicht passend, und wollte es der transscendentalen Wissenschaft vorbehalten, indem er bedeutsam

hinzufügt: „worunter man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Eintheilung der Erkenntniss in αἰσθητὰ καὶ νοητά sehr berühmt war.“ (S. 57.) Indem er sich so der Leibnizischen Theorie von der Sinnlichkeit als einer verworrenen Vorstellungsart widersetzt, glaubt er, seine Scheidung der Erkenntnissobjecte in Phaenomena und Noumena sei in der alten Eintheilung angedeutet. In wie entfernter Beziehung jedoch diese Aehnlichkeit besteht, lässt der Satz erkennen: „die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun *zugleich* die Lehre von den Noumenen im *negativen* Verstande.“ (S. 219.)

Bei den Alten sind die νοητά das einzig Positive; alles Sein ist in ihnen. Bei Kant aber soll nach dem angezogenen Satze die Lehre von den αἰσθητά zugleich ergeben, dass wir nur in negativem Sinne Noumena setzen dürfen. Diese dritte wesentlichste Beziehung, welche in dem Namen ausgedrückt ist, zeigt auf das entschiedenste, wie sehr beide Lehren einander ergänzen. Die Lehre von Raum und Zeit enthält die Lehre von den Bedingungen der Phänomena, in welchen das Denken auf Anschauungen „abzweckt.“ Dieses „Abzweckens“ wegen erscheinen Raum und Zeit als die Vorbedingungen für die Anwendung der Kategorieen. Aber die Lehre von Raum und Zeit ist „zugleich“ die Lehre von einer gewissen Beschaffenheit der Noumena. Diese noch dunkle negative Bedeutung der transscendentalen Aesthetik kann nur in der transscendentalen Logik aufgehellt werden, in welcher des Wesen der Noumena an der Norm der Kategorieen seine Begrenzung findet.

Das war der Punkt, bei dem wir am Schlusse des vierten Kapitels stehen blieben: das Ergebniss von der transscendentalen Idealität der Erscheinungen. Dass der Raum Nichts sei, „sobald wir ihn als ein Ding an sich betrachten“, „sobald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen“, dass mit dem Begriffe des Phänomenon „zugleich“ der des Noumenon in negativer Bedeutung gegeben sei — diese Folgerung überstieg die Vorstellung, die wir von dem Erkenntnissinhalt der transscendentalen Aesthetik fassen konnten. Und indem wir so an dem metaphysischen Ergebniss derselben Anstoss nahmen, der Lehre nämlich von der transscendentalen Idealität der Erscheinungen, zeigte es sich, dass wir auch — um dem heu-

tigen Sprachgebrauche zu folgen, — das psychologische Ergebniss noch nicht hinreichend würdigten: den erkenntnisstheoretischen Charakter der Sinnlichkeit. Wir dachten bisher die Sinnlichkeit nur als Theilbedingung der Erfahrung. Den vollen Werth derselben kann nur das Verhältniss feststellen, in welchem diese zu den andern Bedingungen der Erfahrung steht. Sind diese Theile, welche das Eine Ganze ausmachen sollen, gleichartig, ebenbürtig?

Erfahrung ist das „Product des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit".*) In diesem Satze ist das Verhältniss beider Erkenntnissquellen zu einander mit der Schärfe präciser termini angegeben. Neben der Sinnlichkeit wird der Verstand als Quelle der Erfahrung bezeichnet. „Nur soviel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden." (S. 52.) Auch durch diesen Satz werden wir auf den Gedanken der innigen Zusammengehörigkeit beider Lehren gewiesen. Denn sollen wir uns diese beiden Stämme im menschlichen Geiste getrennt denken, oder sollen sie vereinigt wirken? Ist es anzunehmen, dass Kant jene „gemeinschaftliche Wurzel", wenngleich er sie nicht ausgemittelt hat, auch gar nicht aufgesucht habe? Und dass sie demgemäss kein Motiv in seinem Denken abgebe? Durch die Sinnlichkeit werde der Gegenstand gegeben, durch den Verstand gedacht, derselbe gegebene Gegenstand — gedacht — ist es denkbar, dass wir die Lehre vom Gegebensein des Gegenstandes verstehen sollten, ohne Hinzunahme der Lehre von dem Gedachtwerden desselben?

Man könnte uns hier die herrschende Ansicht von der Bedeutung der Form der Sinnlichkeit entgegenhalten, und sich darauf berufen, dass die „im Gemüthe bereit liegende" Form allerdings ganz und einheitlich, und das Verständniss derselben demgemäss in sich abgeschlossen sei. Aber es wird sich zeigen, dass sich unsere gegentheilige Auffassung innerhalb der transscendentalen Logik von neuen Seiten aus bewährt. Die apriorische

*) Prolegomena, Bd. III. §. 35. S. 80.

Form wird sich ganz und gar als wissenschaftliche Abstraction bekennen. Es genügt nicht, sie als die formale Bedingung der Erscheinung, in ihrer unerlässlichen Anwendung auf mögliche Erfahrung darzulegen: wir müssen auf Ausdrücke hinweisen, in welchen Kant jene völlige Hinfälligkeit der Form in nackten, extremen Worten ausgesprochen hat. „Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts Anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloses Schema." (S. 151.) Der nämliche Sinn wird durch folgenden auf denselben Gedanken hinauslaufenden Ausdruck verstärkt: „Ob wir gleich vom Raum überhaupt . . . so vieles a priori in synthetischen Urtheilen erkennen, so würde doch dieses Erkenntniss gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blosen Hirngespinnst sein" . . . Die apriorische Form des Raumes — ein Hirngespinnst, wenn sie sich nicht mit den reinen Formen des Verstandes zur Synthesis der Erscheinungen, in welcher uns zunächst die Erfahrung besteht, verbindet!

Diese Synthesis aber — und hiermit kommen wir zu dem wichtigsten Punkte, in welchem die Unabtrennbarkeit der Logik von der Aesthetik augenfällig wird — diese Synthesis ist nur möglich im inneren Sinne. Die transscendentale Idealität der Erscheinungen war zwar aus der Lehre vom äusseren Sinne schon geschlossen worden. Wer aber die „Allgemeinen Anmerkungen" und besonders die in der zweiten Augabe unter II. hinzugekommene — auf welche wir zurückkommen werden — genau ansieht, der wird sich überzeugen, dass jene Folgerung in ihrem tieferen Grunde die Lehre vom innern Sinne voraussetzt. Derselbe bildet zwar einen Theil der Sinnlichkeit; aber die volle Bedeutung der Zeit, als Form des Sinnes, für den

ganzen Betrag der Erkenntniss wird nicht aus der transscendentalen Aesthetik klar.*)

Der innere Sinn hat zwei Objecte. Einmal bilden die Vorstellungen des äussern Sinnes „den eigentlichen Stoff, womit wir unser Gemüth besetzen"; sodann aber wird in ihm das Ich geboren — oder gezeugt? Diese Frage ist von der erheblichsten Wichtigkeit. Es ist die Frage von der Entstehung des Selbstbewusstseins.

Indem der innere Sinn das Ich enthält, verfällt dasselbe augenscheinlich der „Recptivität" der Sinnlichkeit. „Das Bewustsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannichfaltige im Subjecte selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellectuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein" (sc. seiner selbst!) „innere Wahrnehmung von dem Mannichfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muss um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen." (S. 83.) Es scheint also, dass das Ich im Sinne empfangen wird:

Aber auf der anderen Seite verhüllt sich uns in diesem Satze die Sinnlichkeit selbst in ihrem eigentlichen Wesen. Um

*) Kuno Fischer, (Geschichte der neueren Philosophie Bd. III. S. 345) hat die Bestimmung von Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit nicht entwickelt, sondern nur kurz erwähnt. „Die Zeit ist die Bedingung aller Vorstellungen des innern Sinnes, der Raum die Bedingung aller Vorstellungen des äusseren: Darum nennt Kant den Raum die Form des äusseren Sinnes, die Zeit die Form des inneren. Er hätte diese Unterscheidung besser nicht gemacht. Die Sache gewinnt das Ansehen, als ob der äussere Sinn etwas ganz anderes wäre als der innere, die Dinge ausser uns eines besonderen Sinnes bedürften, als ob sie selbst etwas Besonderes, von unseren Vorstellungen Unterschiedenes wären." Es fliesst dieses Urtheil aus der Auffassung, welche auch K. Fischer bekennt, dass die zweite Ausgabe ein Abfall vom „Geiste der ächten Kritik" sei. Diese Meinung mag sich sehr wohl begründen lassen; aber von einer Geschichte darf man vor dem Urtheil die Darlegung des Thatbestandes der zu beurtheilenden Lehre fordern: die Bestimmung der Formen des Sinnes wird von Kant mit unverkennbarem Nachdruck in den Vordergrund gestellt. Mit diesem Fehler hängen andere zusammen: der die Auffassung des Systems betreffende ist bereits angedeutet. Ferner aber lässt es sich hieraus verstehen, wie Fischer eine genauere Behandlung des inneren Sinnes vernachlässigen konnte. Vergl. meine Abhandlung „Zur Contraverse" zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. B. VII. Heft 3. S. 275.)

des Unterschiedes willen von der Spontaneität soll sie diesen Namen haben! So lange uns darum die Spontaneität des Verstandes unklar ist, ist es auch die Receptivität der Sinnlichkeit. Ohne Einsicht in das Wesen der transscendentalen Apperception ist die Kenntniss des sinnlichen Ich nur Stückwerk.

Ferner aber bringen die reinen Formen des Verstandes erst volles Licht über die reinen Formen der Sinnlichkeit. Indem wir weiterhin der von Herbart versuchten Parallelisirung von Raum und Zeit mit den Kategorieen entgegentreten werden, wird die wahre Analogie, welche zwischen Beiden besteht, hervorleuchten. Wenn es sich ergeben sollte, dass die Kategorieen keineswegs als „fertige Formen" oder als „leere Gefässe" aufgefasst werden dürfen, dann wird zur weiteren Bestätigung diese Erkenntniss auf die Bedeutung der Formen des Sinnes zurückschliessen lassen. Es ist dies keine geringe Beziehung, welche zwischen beiden Erkenntnissquellen besteht.

Diese Betrachtungen sind es, welche wir vor dem Eintritt in die Sache der Annahme entgegenhalten, dass Kant in seiner Neigung zur systematischen Künstelei, die transscendentale Logik als ein „Pendant"*) der transscendentalen Aesthetik angefügt habe. Weil es ihm gelungen sei, aus der sinnlichen Anschauung reine Formen auszuscheiden, auf die er die Mathematik bauen konnte, so sei er verleitet worden, aus dem Denken reine Formen auszuschnitzeln, auf welche sich die reine Naturwissenschaft gründen liesse. Aber schon in diesem Vorwurf stecken zwei in sich verschiedene Meinungen. Die Einen nämlich sagten, bei der Sinnlichkeit habe dies freilich seine Richtigkeit gehabt, die reinen Verstandesformen jedoch beständen nur in seiner Einbildung; die Andern aber, Raum und Zeit seien gleichfalls „leere Undinge", „mythologische Wesen." Darin indessen scheinen Alle einig zu sein, dass Kant jene beiden Stämme der Erkenntniss, zugegeben selbst, dass sie richtig abstrahirt seien, für die Erkenntniss auseinandergerissen, dass er ihre Einigung nicht hergestellt, weil ihre Einheit nicht erkannt habe.

Indem wir die Einheit aufsuchen, in welcher die Quellen der Erkenntniss im Ganzen der möglichen Erfahrung zusammen-

*) Schopenhauer, Kritik der Kantischen Philos. Anhang zu: Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. I. S. 532.

fliessen, sind wir deshalb zunächst darauf gewiesen, die Bedeutung der Kategorieen darzulegen.

VII. Die formalen Bedingungen der Erfahrung.

Was würde der Leser auf die Frage antworten: Sind Raum und Zeit nach Kant angeboren?

Es muss als eine neue Lücke, welche die transscendentale Logik auszufüllen habe, angesehen werden, dass sich nach der bisherigen Darstellung auf diese Frage keine gerade und unumwundene Antwort geben lässt. Nun sollen aber Raum und Zeit als Anschauungen a priori bereits erwiesen sein. Die Frage ist demnach, ob die Begriffe a priori und angeboren in der Kantischen Terminologie einander decken.

Dieser Frage legen wir so grosse Wichtigkeit bei, dass wir behaupten: ohne die bestimmteste Angabe des erkenntnisstheoretischen Charakters beider Begriffe und ihres Verhältnisses zu einander lasse sich die Bedeutung des a priori nicht feststellen. Und die litterarische Thatsache, welche sich im Verlaufe der folgenden Darlegung herausstellen wird, dass jene beiden Begriffe bei den Autoren nicht streng geschieden, sondern fast promiscue gebraucht werden, mag als Beleg dafür dienen, dass das Verständniss des a priori verfehlt worden ist. Denn man weiss, dass Kant selbst an mehreren Orten gegen die Gleichsetzung beider termini sich verwahrt.

Die complementäre Bedeutung des Begriffes transscendental für den des a priori haben wir erkannt. (oben S. 35. f.) Wenn nun gemäss dieser unserer Auffassung vom a priori die Bestimmung „angeboren“, welche der vorkantischen Fassung des Problems der Erkenntnisslehre angehörig ist, in bündiger Weise aus der Kantischen Lösung ausgeschlossen werden könnte, dann würde der Begriff a priori erschöpfend bestimmt sein.

In der folgenden, auf diesen Zweck gerichteten Untersuchung gedenken wir zu erweisen, was im Eingange angekündigt worden war, dass Kant die vorkritische Disjunction: angeboren oder erworben? überwunden habe.

Um diesen noch nicht entfalteten Inhalt des a priori darzulegen, wollen wir an der Apriorität des Raumes sämmtliche

Stufen in der Entwicklung desselben noch einmal in Kürze überschauen. Für die Zeit gelten, wie wiederholentlich gasagt worden ist, die gleichen Bestimmungen. Das dieser Sinnesform Eigenthümliche wird in der Lehre vom innern Sinne besonders behandelt werden.

Die Anschauung des Raumes wird als die allen räumlichen Empfindungen voraufgehende, ihnen zu Grunde liegende Vorstellung erkannt. Dieser Befund einer Thatsache des Bewusstseins ergiebt das a priori in psychologischer Beziehung, in welcher

1. die Apriorität des Raumes die Ursprünglichkeit desselben bedeutet.

Das a priori dieses ersten Grades muss nun alle die Angriffe aushalten, aus deren Zahl wir oben einige erledigt haben, und welche sämmtlich aus der Auffassung hervorgehen, dass das Ursprüngliche das Anfängliche sei.

Die Verwechslung des psychologisch Anfänglichen mit dem metaphysisch Ursprünglichen wird an folgendem Satze Herbart's anschaulich werden. „Hier bemerke man zuerst den Unterschied zwischen räumlichen und zeitlichen Vorstellungsarten auf einer Seite und Vorstellungen des Raums und der Zeit auf der andern. Jene sind unstreitig allen Menschen eigen, dergestalt dass Niemand ihre erste Entwickelung in früher Kinderzeit nachzuweisen unternimmt, da sie jenseit der ersten Punkte liegt, die das Gedächtniss zu erreichen vermag.“ (Also kann auch nicht nachgewiesen werden, ob im Anfange jener räumlichen und zeitlichen Vorstellungen das Räumliche vor dem Raume vorgestellt wurde!) „Allein wenn Manche behaupten, Raum und Zeit selbst diese leeren Formen für (!) Körper und Begebenheiten, würden als unendliche gegebene Grössen (!) von uns vorgestellt: so muss man sich dabei sogleich erinnern, dass das Unendliche eine wissenschaftliche Vorstellungsart ist zu der sich ungebildete Köpfe nicht erheben, wenn sie gleich von einem Etwas jenseit der ihnen bekannten Sinnensphäre eine Ahnung haben. Nicht einmal die drei Dimensionen des Raumes und des Räumlichen werden ursprünglich unterschieden; wer dies annimmt, erschleicht eine Thatsache, die sich nicht erweisen lässt.“ *)

---

*) Psychologie, 2. Theil. WW. VI. S. 115.

Diese Erschleichung hat jedoch Kant nicht vorgenommen; denn er hat nicht die psychologische Anfänglichkeit der Vorstellung des Raumes beweisen wollen, sondern — ihre metaphysische Ursprünglichkeit, welche nothwendig angenommen werden müsse, da diese Vorstellung in den Empfindungen selbst nicht enthalten sei.

Diesen Nachweis nennt Kant die metaphysische Deduction, in welcher durch Analyse des Bewusstseins das Apriorische als das den Empfindungen „zu Grunde Liegende" aufgezeigt wird. Herbart hat in anderem Zusammenhange diesen wichtigen Gedanken wohl begriffen, und in so lehrsamer Deutlichkeit ausgesprochen, dass wir diese seine Worte anführen wollen. „Die sinnlichen Gegenstände werden uns bekannt durch Empfindungen; aber die für uns höchst wichtige Anordnung dieser Gegenstände, dass sie Raum und Zeit theils einnehmen, theils zwischen sich leer lassen, findet man in keiner Empfindung, sobald man das Empfundene analysirt und es in seine kleinsten Theile hinein zu verfolgen sucht. Keine farbige Stelle kann als ausgedehnt gesehen werden, wenn man ihr nicht eine andere gegenüberstellt, die, wenn sie ausser ihr liegt, entweder schon von ihr unterschieden ist, oder doch zum Behuf der Analyse unterschieden werden sollte. ... Diesen Gedanken (zwar nicht deutlich ausgesprochen und mit grossen Irrthümern amalgamirt) liess Kant einwirken auf die alte Ontologie. Sogleich traten Raum und Zeit, die Bestimmungen des Simultanen und Successiven, welche ziemlich weit nach hinten, unter den relativen Prädicaten ihren Platz gehabt hatten, an die Spitze der ganzen Reihe. Sie erschienen nun als ein Zusatz zur Empfindung, der, da er in ihr nicht gegeben werde, also nicht mit ihr von aussen komme, doch aber unleugbar vorhanden sei, nothwendig unabhängig von ihr, und von allen ihren äussern Bedingungen sein müsse. Kam er nun nicht von aussen, so musste er ja wohl liegen im Innern. Die Sinnlichkeit musste gewisse besondere Formen der Auffassung in sich tragen, nach denen Alles, was empfunden werden sollte, sich fügen und schicken mochte, wenn man schon nicht begriff, wie es dazu kommen könne?" *)

Wir bemerken an den allerletzten Worten, dass Herbart

*) Metaphysik. I. Theil. WW. Bd. III. S. 119.

in seine Meinung von der psychologischen Natur der Apriorität wieder zurückfällt. Denn die Frage: „wie es dazu kommen könne", hat sich Kant sehr streng und in mehrfachem Betracht gestellt. Einen psychologischen Versuch zur Beantwortung derselben enthält ein besonderes Kapitel der Kritik, welches wir nach seinen zwei Bearbeitungen darstellen werden; obwohl zugegeben werden muss, dass Kant die psychologische Entstehung der Raumesvorstellung nicht entwickelt hat. Aber die Frage wie es dazu „kommen könne" hat Kant freilich gestellt; denn dies ist ja gerade die transscendentale Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnissart a priori vom Raume.

Diese Frage wird nun in der „transscendentalen Erörterung" für den Raum dahin gelöst, dass

2. die Apriorität des Raumes in der Nachweisung desselben als Form der Sinnlichkeit begründet wird.

Diese Antwort ist durchaus der Auffassung vom a priori gemäss, „dass wir von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen." Daher ist die apriorische Erkenntniss vom Raume möglich, weil wir sie nicht in den Dingen entdecken — wie sollten wir in deren Inneres gelangen, oder wie sollte deren Wesen „in unsere Vorstellungskraft hinüberwandern"? — sondern aus uns selbst in die Dinge legen. Aber es könnte scheinen, als ob diese Bestimmung des Raumes als einer Form der Sinnlichkeit die Möglichkeit der physio-psychologischen Erklärung von der allmählichen Entstehung der Raumesvorstellungen ausschlösse. Daher der Widerspruch derjenigen Sinnesphysiologen, welche die empiristische Theorie vertreten, gegen diese Kantische Annahme.

Der Widerspruch steigert sich, wenn man hinzunimmt, dass Kant auf diese seine Ansicht von dem Raume als einer Form des Sinnes die Apodikticität der Mathematik gründet, insofern in der ursprünglichen Raumanschauung die Axiome der Mathematik enthalten seien. Ueber diese Ansicht aber ist noch Streit. Und so hat dieses erhebliche Bedenken den Gegensatz verstärkt, in dem die inductiven Forscher zumal gegen Kant zu stehen glauben.

Was jedoch zunächst das erstere Bedenken betrifft, so wiederholen wir, dass die Form des Raums nichts Anderes bedeutet, als die reine Anschauung des Raumes. Diese reine Anschauung aber ist, wie wir aus dem vorigen Kapitel wissen,

und noch deutlicher ersehen werden, nach Kant selbst eine blosse Abstraction, „ein Hirngespinnst,“ wenn sie nicht an einem Gegenstande der Erfahrung dargelegt wird. Alsdann aber ist sie nicht mehr reine, sondern empirische Anschauung. Diese jedoch muss sich entwickeln, und schliesst die Lehre von der physio-psychischen Enstehung der Vorstellungen nicht nur nicht aus, sondern fordert dieselbe.

Aber freilich, sofern die Sätze der Mathematik, welchen, wie man den Sensualisten zugestehen muss, keine empirische Genauigkeit entspricht, dennoch eine wirkliche Bedeutung, ja sogar eine apriorische Giltigkeit haben sollen, müssen dieselben ihren Grund haben in einer Form unseres Vorstellens, von welcher wir nicht lassen können, ohne die Möglichkeit unserer Erfahrung zu zerstören. Diese Form ist die reine Anschauung, in welcher kein Inhalt gegeben ist, sondern die blosse Weise der Verknüpfung von Vorstellungen gedacht wird. Die physiopsychologische Analyse, wir wiederholen es, schliesst diese Annahme keinesweges aus; aber sie behauptet die Vorstellungsweise eines Räumlichen als eine ursprüngliche Thätigkeitsform unserer Sinnlichkeit, welche jedoch ihre Entwicklung hat, auch in dem Sinne, dass erst mit Hülfe anderer Hypothesen die Apodikticität der Mathematik aus derselben abgeleitet werden kann: dass diese nicht in der reinen Anschauung an sich schlechtweg enthalten ist. Wir werden weiterhin den treffenden Ausdruck Kant's für diese blosse Vorstellungsweise des Mannichfaltigen kennen lernen: „Der Raum ist die blose Möglichkeit des Beisammenseins.“ Die drei Dimensionen selbst sind in dieser reinen Anschauung noch nicht schlechtweg gegeben. Der Satz: der Raum hat nur drei Abmessungen, wird vielmehr in der „transscendentalen Erörterung“ (S. 61.) als ein geometrischer Satz bezeichnet, der allerdings aus der reinen Anschauung erst erklärt werde, aber nicht eo ipso in derselben enthalten sei. Ueber dieses Verhältniss der transscendentalen zur mathematischen Raumlehre soll im Folgenden der Versuch gewagt werden, eine Verständigung anzubahnen.

Wir vergegenwärtigen uns das entgegenstehende Bedenken noch einmal und suchen es strenger zu fassen.

Die angegebenen beiden Stufen des a priori kennzeichnet der Schein der Identität des a priori mit dem Angeborensein. Sei es, dass das a priori als das Ursprüngliche

gelte, das zu dem Empfundenen hinzutreten müsse; sei es, dass es als die Form des Sinnes erkannt werde, aus der es als reine Anschauung hinzutrete; in beiden Bedeutungen erscheint der in solcher Apriorität behauptete Raum als — angeboren. Daher ist zu begreifen, dass fast alle Autoren von der „uns angeborenen reinen Anschauung von Raum und Zeit reden“*).

Diese Verträglichkeit beider nicht ohne Weiteres identischer Bestimmungen geht nun so lange, als in der Mathematik selbst die Synthesis a priori nicht angezweifelt wird. Wie aber, wenn die mathematische Speculation sich zu der transscendentalen Untersuchung verstiege, dass die räumliche Anschauung selbst als eine angeborene Form unserer Sinnlichkeit nicht behauptet werden dürfe? Wenn dieselbe den Raum vielmehr als eine einzelne Art unter einen allgemeinen Begriff subsumirte? Würde durch eine solche Vertiefung der Speculation, durch eine solche weiterführende Anwendung der Principien transscendentaler Untersuchungsart erstlich die Kantische Behauptung widerlegt, dass die Mathematik synthetische Urtheile a priori enthalte? ferner aber auch der Kantische Satz umgestossen, dass der Raum kein empirischer Begriff sei, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden?

Indem wir diese Folgerung abweisen, kommen wir zur dritten Stufe des a priori.

Zwischen der Ansicht, der Raum sei nicht als angeborene Form zu betrachten, und der anderen, der Raum sei kein empirischer Begriff, besteht nur für denjenigen ein Widerspruch, welcher den Ausdruck „äussere Erfahrungen“ gleichsetzt mit Erfahrung, und dieser Auffassung sodann den Satz entgegenstellt: der Raum ist durchaus ein von der Erfahrung, der Empirie abstrahirter Begriff. Dagegen ist indessen vom Kantischen Standpunkte so wenig einzuwenden, dass wir diesen Satz in seinem strengen Sinne als einen Kantischen bezeichnen möchten. Zu bemerken bleibt aber, dass dieser strenge Sinn des Satzes zuerst von Kant entwickelt worden ist, und dass derselbe nur aus dem Kantischen Begriffe der Erfahrung sich ergiebt.

Denn nicht darauf beruht in letzter Instanz die Apriorität

*) Ich verweise auf einen der jüngsten Interpreten, J. Bona Meyer, Kant's Psychologie S. 131.

des Raumes, dass derselbe als formale Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit allen Erfahrungen zu Grunde liege, sondern

3. die Apriorität des Raumes besteht vielmehr darin, dass die Raumesanschauung als eine formale Bedingung der Möglichkeit unserer Erfahrung erkannt wird.

Jetzt erst scheint erfüllt zu sein, was das a priori verheisst: strenge Nothwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit. Diese Prädicate enthalten, wie mehrfach schon gesagt worden ist, nur eine Werthangabe, keinen Massstab. Es scheint in ihnen das schlechthin Unmessbare aufgestellt zu sein. Von diesem Scheine rührt es her, dass man das a priori als einen übernatürlichen Eingriff in die rationale Bearbeitung der Erfahrungen, als einen „apriorischen Zauber" „abgeschwächte Mythologie" (Ueberweg) aufgefasst hat. Nur sollte man bei dieser Auffassung jene Prädicate nicht zu den Kriterien des a priori machen. Sind sie doch dem Spotte genugsam preisgegeben, wenn man sie als den Inhalt des Begriffes a priori kennzeichnet. Wenn Kant selbst das Ideal der Metaphysik in eine jenseit aller Erfahrung liegende, „von einem unbekannten Ursprung" stammende Apriorität gesetzt hätte, sollte er zugleich die Subreption begangen haben, jenes Unbeschreibliche als das Erkennungsmerkmal auszugeben? Es wäre, wie wenn man das Unermessliche zur Elle machte!

Das a priori wird selbst gemessen in der transscendentalen Untersuchung: „wiefern eine Erkenntnissart a priori möglich sei." Antwort: Nur, wenn wir sie aus uns in die Dinge legen. Nur auf diesem Wege ist es von vornherein möglich, zu einem streng Nothwendigen und unbeschränkt Allgemeinen zu gelangen. Nach dieser Möglichkeit wird der Raum, ein schlechthin Inneres, als das a priori bezeichnet.

Aber auf dieser Stufe haftet noch eine Spur des Dogmatischen — soweit wir sehen können: die letzte. Der methodischen Möglichkeit nach ist der Satz richtig. Wenn und sofern der Raum ein Inneres ist, die formale Beschaffenheit unseres Innern, können wir aus ihm eine apriorische Erkenntniss in der gesuchten Dignität schöpfen. Aber dieser Vordersatz selbst ist unbewiesen, und — was den Kriticismus zu vernichten scheint — er ist unbeweisbar. Denn wie könnte, im strengen Sinne des a priori, bewiesen werden, dass der Raum die formale Be-

schaffenheit unseres Sinnes sei? Diese psychologische Bezeichnung ist als solche nimmermehr eine transscendentale Erkenntniss. Wie könnte demnach in dieser und durch dieselbe die letzte Frage der Kritik gelöst werden?

Dies ist der beste Sinn insonders der Herbart'schen Einwürfe: dass Kant, von einer falschen Psychologie befangen, eine Kritik der Vernunft unternommen, und mit dem Mythos der Seelenvermögen die Probleme der Erkenntniss lösen zu können vermeint habe.

Diesen und ähnlichen Fragen begegnet aber diejenige Bestimmung des Transscendentalen, in welcher jenes Mögliche näher bezeichnet ist. Die transscendentale Erkenntniss beschäftigt sich mit der Erkenntnissart, sofern diese a priori möglich sein soll." Möglich! Für wen? In Bezug worauf? Wer will das Mögliche ausmessen? Sollte Kant den Grund synthetischer Urtheile a priori durch eine Synthesis höchster Anmassung gelegt haben?

Möglich ist, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt.

Welches aber sind diese „formalen Bedingungen"? Die Bestimmung des Begriffs „Transscendental" in welcher diese Erklärung des Möglichen vorbereitet wird, haben wir bereits oben (S. 76) angeführt: Nach derselben heisst transscendental die Erkenntniss," dass und wie gewisse „Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprunges seien" (denn sie liegen nicht in den Empfindungen, wie das Simultane und das Succesive!) „und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne." (S. 85.) Die transscendentale Erkenntniss erweist demnach die Erkenntniss a priori als eine für die Möglichkeit der Erfahrung nothwendige Erkenntniss, nach Kantischem Ausdruck: mit deren Aufhebung „die Möglichkeit der Erfahrung", „mögliche Erfahrung" aufgehoben würde.

Der Raum ist eine Anschauung a priori heisst nun nach dieser Erklärung: Der Raum ist eine constituirende Bedingung der Erfahrung. Nicht weil er angeboren ist, erscheint er als a priori; sondern weil er eine apriorische Bedingung der möglichen Erfahrung ist, scheint er angeboren.

Es möchte hier der Ort sein, bie bekannte Ansicht John *Stuart* Mill's vom empirischen Ursprung der mathematischen

Axiome in Betrachtung zu ziehen. Mill's Polemik gegen die Gewissheit der Mathematik scheint uns die Kantische Ansicht gar nicht zu treffen; sie ist vielmehr nur gegen diejenige Auffassung gerichtet, welche die Apodikticität der Mathematik nicht auf die Evidenz der sinnlichen Anschauung, sondern auf die Wahrheit der — Idee, d. h. eines von der Induction der Erfahrung unabhängigen und toto genere verschiedenen Denkens gründet. Dieser Ansicht gegenüber geht Mill auf Hume zurück.

Wenn Mill sagt: „Wir können uns keine Linie ohne Breite vorstellen, wir können uns kein geistiges Bild davon machen; alle Linien, welche wir denken, haben Breite", *) so ist damit Nichts gegen die reine Anschauung Kant's behauptet. Denn diese macht gerade jene Vorsellung nothwendig; oder besser, erklärt die Nothwendigkeit derselben. Aber Mill kennt die Bedeutung und den Werth jener Kantischen reinen Anschauung nicht. Er hält sie für eine der sinnlichen Anschauung entgegengestellte ideelle, apart geistige Vorstellungsweise, welche von discursiven Begriffen abhängig, der intuitiven Verificirung jedoch entzogen sei. Wenn wir Whewell aus Mill's Polemik richtig verstehen, so widersetzt Mill sich in dieser seiner Polemik einer der Leibnizischen Auffassung verwandten Lehre, indem er sich an Hume anlehnt. Daraus entspringt auch seine den Anschein eines reiferen, gereinigteren Realismus gewährende Auflösung der Meinung von der Apodikticität der Mathematik in die skeptische, dass dieselbe nur „experimentelle Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung" **) enthalte. Hiermit soll aber nichts Anderes gesagt sein, als dass sie auf sinnlichen Anschauungen beruhe.

Man erkennt dieses Motiv der Mill'schen Opposition durchgehend. Zum Belege dienen folgende Sätze: „Der Satz: Zwei gerade Linien können keinen Raum einschliessen, oder mit andern Worten, zwei gerade Linien, welche sich einmal begegnet sind, begegnen oder schneiden sich nicht wieder, sondern divergiren fortwährend, ist eine Induction, die sich auf einen sinnlichen Beweis stützt." ***) Dies ist durchaus Kantisch.

*) System der deductiven und inductiven Logik, deutsch von J. Schiel I. S. 271.

**) Ib. S. 277.

***) Ib. S. 277.

Wir werden im Kapitel von den synthetischen Grundsätzen sehen, dass Kant die Axiome der Mathematik zwar auf einen Grundsatz zurückführt, aber dennoch die intuitive Evidenz derselben unangetastet lässt.

Für Whewell hingegen ist die Induction nur „ein imaginäres Sehen oder Besehen." Wenn nun doch durch eine solche „Einbildung" eine Eigenschaft gerader Linien erkannt werden kann, „so kann der Grund dieses Glaubens nicht in den Sinnen oder in der Erfahrung liegen, er muss etwas Geistiges sein." *) Mill antwortet hierauf weit dogmatischer, als er nach Kant antworten könnte. Allerdings, sagt Mill, brauchen wir die Linien nicht zu sehen. Aber darum glauben wir doch nicht auf Grund einer imaginären Anschauung; sondern weil wir wissen, dass die eingebildeten Linien den wirklichen genau gleich sehen," (Wir kennen dieses „genau" von Hume her!) „und dass wir von ihnen auf wirkliche Linien ganz mit derselben Sicherheit schliessen können, als von einer wirklichen Linie auf eine andere wirkliche. Der Schluss ist daher immer eine Induction aus der Beobachtung." **) Wenn man nun aber fragt; Woher „wissen" wir und können wir wissen, dass den eingebildeten Linien die wirklichen genau gleich sehen? so antwortet Mill: Eine andere Gewissheit giebt es in der That für die Mathematik nicht. Damit nimmt er jedoch seine Beschreibungen von der Evidenz jener Wissenschaft zurück. Wie aber, wenn man das gesunde Motiv jener Ansicht, welches in dem berechtigten Gegensatz gegen die Intellectualanschauung aller Art sich ausspricht, festhalten, und dabei und gerade desshalb zu einer Auffassung sich erheben könnte, welche die „Generalisation" übersteigt, ohne in die Mystik zu gerathen, ohne jenseit der Erfahrung zu schwärmen? Die Eine Thatsache, dass nach dem letzten Ergebniss der Kantischen Lehre alle mögliche Erkenntniss nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung abgesteckt wird, sollte dieselbe vor dem Verdachte schützen, als ob sie mit der Abweisung der „comparativen Allgemeinheit" einen Eingriff in die natürlichen Rechte der Induction beginge, oder als ob sie die Apodikticität der Mathematik in einem Sinne lehrte, welcher dieselbe ausserhalb des Gebietes der Gegenstände möglicher Erfahrung stellt.

---

*) Ib. S. 279. **) Ib. S. 281.

Dass aber die Möglichkeit unserer Erfahrung aufhören würde, wenn wir den Raum aufgäben, dies giebt Mill zu, so sehr er gegen das zweite Whewell'sche Argument von der Unbegreiflichkeit mit Recht streitet. Ein Ende der Ausdehnung ist auch nach ihm nicht zu denken. Damit erkennt er die reine, einige Anschauung an. In dieser Anwendung hat das Unbegreifliche den philosophisch richtigen Sinn = undenkbar. „Wenn ich versuche, ein Ende der Ausdehnung zu begreifen, so wollen die zwei Ideen nicht zusammenkommen, wenn ich versuche, mir einen Begriff von dem letzten Punkt im Raum zu bilden, so muss ich mir immer wieder einen weiten Raum über diesen Punkt hinaus vorstellen. Die Combination ist unter den Bedingungen unserer Erfahrung undenkbar." Da nun aber die transscendentale Untersuchung nichts weiter will, als die „Bedingungen unserer Erfahrung" ermitteln, um was aus diesen folgt, als a priori hinzustellen, so hat Mill durch jenen Satz die Apriorität der reinen Anschauung des Raumes im Kantischen Sinne eingestanden.

Wir kehren jetzt zu der nähern Entwicklung des oben ausgesprochenen Gedankens zurück, dass nach Kant selbst der terminus angeboren nur als eine secundäre und zwar einzuschränkende Consequenz des a priori gilt.

Einen trefflichen Ausdruck dieses Gedankens finden wir in der nach vielen Seiten aufklärenden im Jahre 1790 gegen Eberhard gerichteten Schrift: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll." In dieser heisst es: „Man kann den unendlichen Unterschied zwischen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer besondern Anschauungsart, welche ihre a priori nach allgemeinen Principien bestimmbare Form hat, und derjenigen, welche diese Anschauung als blos empirische Apprehension der Dinge an sich selbst annimmt. . ." *) . . . Hier wird die Form desshalb als a priori bezeichnet, weil sie a priori nach allgemeinen Principien bestimmbar ist: diese allgemeinen Principien sind aber die formalen Bedingungen der Erfahrung. Und nur was mit diesen übereinkommt, ist möglich.

In diesem Sinne könnte man Kant sagen lassen: Der Raum

*) Bd. I. S. 443.

ist von der Empirie abgezogen, aus dem Begriffe der Erfahrung abgeleitet; wenn es nicht richtiger und bereits einleuchtend wäre, zu sagen: der Raum constituirt den Begriff der Erfahrung. Dieser constitutive Charakter ist in dem terminus Form ausgedrückt. Der Raum wird als „formale Bedingung der Erfahrung“ bezeichnet.

Erfahrung ist „die synthetische Einheit der Erscheinungen.“ (S. 201.) In den Erscheinungen aber geht überall die Form voran, als das Bestimmende. (vergl. oben S. 56.) Aber in Raum und Zeit wird nur „das Mannichfaltige der Anschauung“ gegeben: damit dieses Mannichfaltige zur synthetischen Einheit verknüpft werde, bedarf es für den ganzen Begriff der möglichen Erfahrung noch eines andern Merkmals, einer formalen Bedingung anderer Art. So wenig der Raum in dem Räumlichen empfunden werden kann, so wenig liegt die Synthesis in den Dingen. Wie wir Raum und Zeit aus uns in die Empfindungen legen, so bringen wir aus uns Einheit in den Wechsel der Wahrnehmungen.

Diese andere formale Bedingung der Erfahrung ist die Kategorie. Formale Bedingung ist die Kategorie aber, Erfahrung macht sie erst möglich, weil und sofern sie eine Form unseres Denkens ist, welche als solche constituirend dem „Bestimmbaren“ voraufgeht. Und weil die Kategorie formale Bedingung der Erfahrung ist, darum ist sie a priori.

Ehe wir nun zur „metaphysischen Deduction der Kategorieen“ übergehen, d. h. zur Nachweisung ihrer Apriorität aus dem Thatbestande des Bewusstseins, — in welchem Sinne Apriorität = Ursprünglichkeit ist — wollen wir vorerst nur die transscendentale Bedeutung der apriorischen Kategorieen im Auge behalten. Dies ist die Apriorität auf der dritten Stufe. Und diese lässt sich am schärfsten in der Entgegnung auf Herbart's Einwürfe darlegen.

Das Vorurtheil des Realismus stützt sich in Herbart hauptsächlich auf zwei Argumente, welche durchgehend gegen Kant gerichtet sind.

Erstlich: Die Kantischen „Formen“ seien vielmehr in Prozesse aufzulösen“, als Prozesse aufzufassen. Zu dieser Erkenntniss sei Kant nicht gekommen, weil er in der Ansicht von den Seelenvermögen befangen gewesen sei, von der Me-

chanik des Geistes Nichts geahnt habe. Dagegen werden wir in der „transscendentalen Deduction“ gerade dies ausser Zweifel stellen können, dass die Kantische Theorie von den Formen des Anschauens und des Denkens sich mit dem Herbart'schen Gedanken von den Prozessen des Vorstellens nicht nur sehr wohl verträgt, sondern dass die Form von Kant selbst als Prozess gedacht worden ist, insofern Raum und Zeit, und ebenso die Kategorie, in der Synthesis entstehen.

Das andere wesentliche Argument ist folgendes: Kant nehme die Kategorieen als Formen der Erfahrung an. Sie verknüpfen nur das Mannichfaltige, das die Erfahrung darbietet. Die Realität ist selbst nicht das Reale, sondern nur die Form, in welcher der Verstand das Mannichfaltige der Wahrnehmungen zusammenfasst. Dies erkennt Herbart ausdrücklich an. Kant lasse „es sich eine saure Mühe kosten, seine Kategorieen als Formen der Verknüpfung darzustellen.“ Er findet hierin einen charakteristischen Unterschied gegenüber der Kantischen Auffassung von Raum und Zeit, und glaubt Kant in dieser ad absurdum zu führen, indem er dieselbe auf die Kategorien anwendet. Dieser geistreiche Versuch ist ausserordentlich belehrend, denn er zeigt, wie unmöglich die verspottete Ansicht auch für Raum und Zeit ist. Der Irrthum Herbart's liegt in der Meinung, Kant habe Raum und Zeit, nach dem missverstandenen vierten Satze, als „leere“, „unendliche Gefässe“ hingestellt.

In Bezug auf die Kategorieen soll nun Kant von diesem Wahne frei sein. Aber wenn Kant eingesehen hat, dass wir die Erfahrung nicht als eine fertige Masse denken dürfen, die man aus den Kategorieen ausschöpfen könne; wenn er eingesehen hat, dass für das Wesen der Kategorieen als synthetischer Formen der Erfahrung Alles auf die Frage ankomme, wie sich unsere Erfahrung bilde: warum hat er „die einfachsten Zeugnisse der Erfahrung selbst überhört? Es ist nämlich klare Thatsache: dass in Ansehung des Gebrauchs, den wir von den Kategorieen zu machen haben, die Erfahrung noch bei weitem nicht vollständig bestimmt, dass sie nichts Fertiges, sondern im Werden und im Schwanken begriffen ist. Das Universum, ist es Eins? Oder ist die Welt nur eine Summe von ursprünglich Vielem? darüber ist Streit. Das geistige Erdenleben des Menschen, ist es eine Realität, oder eine Negation, und blosse Einschränkung

eines höheren Daseins? Darüber ist Streit. Die Imponderabilien, Licht, Wärme, Electricität u. s. w., ja die Seele selbst, sind es Substanzen oder Accidenzen? Darüber ist Streit. Die sogenannten freien Handlungen des Menschen, sind sie zufällig oder nothwendig? Darüber ist Streit. Wie sollen diese Streitfragen zu ihrer Beantwortung gelangen? Durch die Kategorieen? Allerdings müsste es so geschehen, wenn dieselben den *vollständigen* Grund ihrer Anwendung auf Erfahrungsgegenstände in sich selbst enthielten."*)

In diesem letzten Satze, wie in dem andern gesperrt gedruckten „dass in Ansehung des Gebrauchs", steckt der Grund des Irrthums. Obwohl Herbart auf der Seite vorher anerkannt hatte, dass Kant die Kategorieen nur als „Formen der Verknüpfung" angenommen habe, verfällt er doch — vielleicht von dem Selbstgefühl seiner Entdeckung des Mechanismus der Vorstellungen fortgerissen — der Unterstellung wieder, diese Formen seien „fertige Begriffe", welche den „vollständigen Grund ihrer Anwendung auf Erfahrungsgegenstände in sich selbst enthielten." Es ist aber keineswegs das Wesen der Kategorie, die Anwendung auf Erfahrungsgegenstände „vollständig" in sich zu enthalten, sondern nur die Anwendbarkeit. In der Kategorie haben wir nur die Form der Verknüpfung selbst. Welche Art dieser Formen im Zusammenhange des realen Erkennens auf die einzelnen Erscheinungen angewendet werden müsse, das ist nicht in der psychologischen Natur der Kategorie ausgeprägt. Und damit kommen wir zu einer bestimmten Erklärung über die Apriorität der Kategorieen.

A priori ist nur die formale Bedingung der Erfahrung, nach welcher dieselbe überhaupt möglich ist. Die Erfahrung selbst, ihrem Inhalte, ihren materialen Bedingungen nach, liegt nicht abgeschlossen vor uns. Ob das Universum Eins oder ursprünglich Vieles sei, ob die Handlungen des Menschen zufällig oder nothwendig seien — diese und alle ähnlichen Probleme sind nicht und sollen nicht in der Apriorität der Kategorieen bestimmt sein. Wir werden im Fortgange dieser Untersuchung zeigen können, dass Kant von dieser Auffassung durchaus frei ist.

Dahingegen ist es uns bis jetzt fraglich geblieben, ob Kant

*) *Psychologie*, I. Theil. WW. Bd. V. S. 511.

diesem Gedanken von der Apriorität des dritten Grades insoweit Ausdehnung gegeben habe, dass derselbe auch auf die Reihe und die Anzahl der Kategorieen bezogen werden darf. Dass es in Kant's Geiste ist, behaupten wir und gedenken es zu beweisen. Aber dass diese Auffassung die positiven Gedanken Kant's stricte decke, dies muss bezweifelt werden, wenn man an die zahlreichen Stellen denkt, in denen Kant die systematische Vollständigkeit der von ihm aufgestellten Kategorieen hervorhebt und den Nutzen derselben rühmt und ausrechnet.

Insofern es nun nicht behauptet werden kann, dass Kant gemäss seiner Auffassung vom a priori für die einzelnen Kategorieen diese bestimmte Einschränkung gemacht habe, müssen wir in diesem Punkte eine relative Abweichung aussprechen. Der Schwerpunkt des a priori liegt für unsere Auffassung allein darin, dass es die formale Bedingung der Erfahrung enthalte. Demgemäss behaupten wir nur die „synthetische Einheit in der Verknüpfung des Mannichfaltigen“ als die apriorische Kategorie. Denn ohne diese ist Erfahrung überhaupt nicht möglich. Durch sie wird die „Rhapsodie der Wahrnehmungen“ zur „synthetischen Einheit der Erscheinungen.“ Darum behaupten wir die Apriorität nicht sowohl der Kategorieen, als vielmehr der Kategorie.

In erweiterter, übertragener Bedeutung nur kann die Apriorität der Kategorieen behauptet werden. Denn ob die Gemeinschaft eine nothwendige, für die Möglichkeit der Erfahrung nothwendige Denkform sei, oder nur die Causalität, oder auch die Zweckverbindung — darüber ist Streit; und darüber darf unbeschadet dem apriorischen Charakter der Kategorie selbst Streit sein. Denn die einzelnen Kategorieen, obschon sie in ihrer logischen Qualität nicht nothwendige Denkformen sein mögen — insofern sie eine synthetische Einheit in der Verknüpfung des Mannichfaltigen enthalten, sind sie sämmtlich a priori. Und mehr Apriorität darf nirgend behauptet werden, mehr hat auch der Raum nicht. Die Synthesis des Räumlichen ist das a priori des Raumes. Wir werden weiterhin den Ausdruck kennen lernen: „der Raum ist die blose Möglichkeit des Beisammenseins.“

Schopenhauer, der die Apriorität der Kategorieen in die der Causalität zusammenzieht, hat die Bemerkung gemacht, dass Kant, wo er die Apriorität der Kategorieen darthun wolle, immer

die Causalität als Beispiel brauche. Nun sagt aber Kant selbst, der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, sei zwar ein Satz a priori, „aber nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann." (S. 34.) Indessen die Kategorie der Causalität, d. h. die Form der Verknüpfung: Ursache — Wirkung, ist gar nicht denkbar ohne die Vorstellung der Veränderung. Demnach wäre die Kategorie der Causalität keine „reine" Form des Denkens! Sie ist es nur, insofern sie die Synthesis ausdrückt, insofern sie eine synthetische Einheit in der Verknüpfung des Mannichfaltigen der Anschauung darstellt.

Es könnte scheinen, als ob wir mit dieser Auffassung zu Hume zurückgingen. Aber ein genaueres Nachdenken muss zeigen, dass ein solcher Rückfall unserer Ansicht fern liegt. Denn nach Hume steckt die Causalität selbst in den Wahrnehmungen; sie ist nur die falsch gedeutete Succession derselben. Die apriorische Nothwendigkeit löst sich daher in gewohnheitsmässige Regelmässigkeit auf. Anders Kant, auch an diesem Punkte unserer Darlegung. Nach dieser nämlich liegt die Synthesis der Wahrnehmungen und ihre Vereinigung in die synthetische Einheit eines Begriffes — jenseit der Wahrnehmungen selbst: im sogenannten Verstande. Wenn auch die besondere Art dieser synthetischen Einheit als solche nicht das a priori dritten Grades ist, so ist sie doch ihrem generellen Charakter nach, als synthetische Einheit, formale Bedingung der Erfahrung im strengsten Sinne. Als synthetische Einheit kann demnach die Causalität nicht aus der Erfahrung abgezogen worden sein; sie macht vielmehr als solche die Erfahrung erst möglich.

Von diesem Gesichtspunkte lässt es sich bestimmt angeben, was das a priori vom Angeborensein unterscheidet. Kant hat in der transscendentalen Deduction der zweiten Bearbeitung die Ansicht von den Verstandesbegriffen als „subjectiven, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzten Anlagen zum Denken" als eine Art von „Praeformationssystem der reinen Vernunft" abgewiesen. Auch in der mehrfach angezogenen Schrift gegen Eberhard wird diese Gleichstellung verworfen. „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung, oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Er-

werbung, (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken,) folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannichfaltigen im Begriffe, denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. ... Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst.“ *) Man könnte in dieser Stelle einen Widerspruch finden mit der aus der Kritik so eben angezogenen Ansicht. Denn nach dieser sollen ja gerade die „Anlagen zum Denken“ nicht „mit unserer Existenz zugleich eingepflanzt“ sein.

In der That verräth sich hierin ein Schwanken, über das Kant nicht hinausgekommen ist. Ursprünglich wollte er das a priori als das Angeborene retten. So hat er in der Habilitationsschrift: de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis die Zeit als subjectiva conditio, *per naturam mentis humanae necessaria* bezeichnet. Zwar wird auch in dieser Schrift schon die Frage, ob der Begriff *connatus* oder *acquisitus* sei, im Sinne der Kritik entschieden. Aber die lex naturae wird dennoch als angeboren bezeichnet. Das kritische a priori fehlt hier noch gänzlich. In der transscendentalen Aesthetik ist zwar das a priori im transscendentalen Sinne schon vorhanden. Aber es muss als fraglich hingestellt werden, ob nicht die Einleitung, in welcher der Begriff definirt wird, später als jene abgefasst worden ist. Wie Raum und Zeit in der transscendentalen Aesthetik gelehrt werden, dringt der schärfere, allen Dogmatismus überwindende Sinn des a priori noch nicht schroff und schneidend durch. Daher erscheint der Raum doch immer nur als a priori, weil er die nothwendige, d. h. (fälschlich!) die angeborene Vorstellungart ist. Er liegt „im Gemüthe bereit“, „zu

*) „Ueber eine Entdeckung“ u. s. w. Bd. I. S. 444.

Grunde". In diesem Sinne wird auch in der Schrift gegen Eberhard der formale Grund der Möglichkeit der Raumesanschauung als angeboren zugegeben.

Später hingegen, in der transscendentalen Logik, vertieft sich das a priori zur formalen Bedingung der Erfahrung. Mit diesem Gedanken wird die Erfahrung selber zu einem Begriffe, den wir zu construiren haben, im reinen Anschauen und im reinen Denken: die formalen Bedingungen seiner Möglichkeit, Raum, Zeit und die synthetische Einheit, gelten nunmehr als a priori, weil wir mit ihnen die Erfahrung construiren, weil sie die formalen Constituentien der Erfahrung sind.

Nun bedarf es dessen nicht mehr, dass der formale Grund der Möglichkeit auch der Raumesanschauung angeboren sei: der Raum ist a priori, weil er eine formale Bedingung der Erfahrung ist. Es kümmert uns gar nicht, ob angeboren oder nicht: wir construiren nach den transscendentalen Principien einen Begriff der Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erfahrungen; und was wir zur Herstellung dieser synthetischen Einheit nothwendig brauchen, diese nothwendigen Constructionsstücke nennen wir a priori.

In dieser vertieften Bedeutung des a priori wird dasselbe zugleich erweitert. Wenn a priori Alles sein darf, was für die Construction einer Erfahrung nothwendig ist, wenn einer Erkenntniss durch ihre Patentirung zur apriorischen nur der Charakter eines Constructionsstückes gegeben wird, so kann gar wohl auch die einzelne besondere Art der synthetischen Einheit a priori heissen: insofern sie als nothwendig für die Construction der Erfahrung angesehen wird. Und von den reinen Verstandesbegriffen geht diese Art der Apriorität über auf die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, und endlich wird das a priori zu einer scheinbar analytischen Erkenntniss. „Nun heisst etwas a priori erkennen, es aus seiner blosen Möglichkeit erkennen." *) Aber diese blose Möglichkeit erfordert, dass die dem Begriffe „correspondirende Anschauung a priori gegeben werde." Diese jedoch ist die wahrhafte Synthesis, welche sonach der Grund und die Gewähr alles Erkennens bleibt. Die Synthesis bildet das gemeinsame, die gleiche Apriorität verbürgende Band in den Formen des

*) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Bd. V. S. 309.

Anschauens und des Denkens. Diese Bedeutung der „Anschauungsformen“ wird selbst erst in der Gegensetzung zu den „Gedankenformen“ herausgearbeitet. Bevor wir nun weiter untersuchen, in welchem Verhältniss beide Formen des Erkennens die Gegenstände der Erfahrung und mithin diese selbst bedingen, wollen wir die Anzahl und Reihe der reinen Verstandesbegriffe, als „formaler Verstandeshandlungen“ darlegen, und zunächst zeigen, auf welchem Wege und durch welche Mittel wir zur Erkenntniss der Kategorieen gelangt sind.

VIII. Die Kategorieen als Formen des Denkens.

Wie ist Kant zur Entdeckung der Kategorieen als der formalen Bedingungen der Erfahrung gekommen? Offenbar auf demselben Wege, auf dem er Raum und Zeit als die apriorischen Formen erkannte: durch die Ausscheidung der constitutiven Elemente, welche wir aus uns in die Dinge legen, von denjenigen Bestandtheilen, welche den materialen Inhalt der Erfahrung bilden. Unbezweifelbar erscheint es demnach, dass das a priori auf dem Wege der Reflexion, der — wenn man will — psychologischen Besinnung über dasjenige, was wir an der Erfahrung besitzen, erkannt worden ist. Wie könnte es anders sein? „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel.“ Dies ist das erste Wort der Kritik.

Und dieses erste Wort der Kritik hat man in Zweifel gezogen. Das a priori müsse auch — a priori entdeckt worden sein; sonst sei es nur empirisch! Diese Ansicht vertritt unter Anderen der Geschichtsschreiber der Kantischen Philosophie, Kuno Fischer. „Wenn nun die Vernunftkritik blos psychologisch, und darum lediglich empirisch ist, wie können die Objecte ihrer Einsicht a priori sein? Dies möchte ich mir gern deutlich machen lassen.“ *) „Sind die Kategorieen

*) Geschichte der neuern Philosophie Bd. V. (vergl. J. Bona Meyer, Kant's Psychologie S. 7.) — Den obigen Wunsch-Ausdruck braucht Kant selbst einmal:

Objecte einer psychologischen Einsicht, so sind sie Erfahrungsobjecte, so gilt von ihnen, was von allen Erfahrungsobjecten ohne Ausnahme gilt. Kein Erfahrungsobject ist allgemein und nothwendig; wenigstens lässt sich diese Beschaffenheit durch Erfahrung nie einsehen. Sind also die Kategorieen blos Erfahrungsobjecte, so sind sie weder allgemein, noch nothwendig, dürfen wenigstens als solche nicht angesehen werden, so lange sie als Erfahrungsobjecte gelten: so sind sie a priori, also überhaupt nicht Kategorieen. Was bleibt übrig? Nichts bleibt von der Bedeutung, auf welche die Kantische Kritik alles Gewicht legt." *)

Diesem Missverständniss setzen wir die Kantischen Worte entgegen: „innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniss zu andrer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniss, sondern muss als Erkenntniss des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist." (S. 275. vergl. S. 277.)

Wer jedoch unserer Darstellung bis hierher gefolgt ist, dem wird auch ohne diese Anführung jener scheinbare Widerspruch „deutlich" geworden sein als simple Verkennung der transscendentalen Bedeutung des a priori. Darauf nur soll noch hingewiesen werden, dass K. Fischer durch die Umsetzung der Reflexionsobjecte in „Erfahrungsobjecte" eine Verwechselung begeht, welche Kant selbst gegen Eberhard von sich abgewehrt hat. Das im Anschluss an diese Verwahrung von Kant gefällte Urtheil soll indessen, so weit es die Absicht des Gegners betrifft, nicht auf Fischer bezogen werden.

Eberhard hatte Kant die Behauptung zugeschoben: die Ur-

---

bei der Hervorhebung des Unterschiedes zwischen dem logischen und dem Realgrunde! „Wie Etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, was ich mir gern möchte deutlich machen lassen." (Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Bd. I. S. 158.) Diese literarische Anmerkung mag als Exempel dienen von der erschreckenden Ungleichmässigkeit, welche zwischen dem stylistischen und dem gedanklichen Einflusse des Autors auf den Interpreten bestehen kann.

*) System der Logik und Metaphysik, 2. Aufl. S. 112.

theile der Mathematik ausgenommen, wären nur die Erfahrungsurtheile synthetisch, „da doch die Kritik die Vorstellung eines ganzen Systems von metaphysischen und zwar synthetischen Grundsätzen aufstellt und sie durch Beweise a priori darthut. Meine Behauptung war, dass gleichwohl diese Grundsätze nur Principien der Möglichkeit der Erfahrung sind; er macht daraus, dass sie nur Erfahrungsurtheile sind, mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derselben. So wird Alles, was aus der Kritik in seine Hände kommt, vorher verdreht und verunstaltet, um es einen Augenblick im falschen Lichte erscheinen zu lassen."*) Wie Eberhard aus den Principien der Möglichkeit der Erfahrung Erfahrungsurtheile macht, so macht Fischer aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung „Erfahrungsobjecte"!

Dieser „verdrehenden und verunstaltenden" Ansicht, welche schon Ueberweg abgewiesen hatte,**) tritt auch Jürgen Bona Meyer entgegen. „Kant will also offenbar den Thatbestand des a priori nicht wiederum a priori darthun, sondern denselben nach den allgemeinen Kriterien des a priori auf dem Wege der reflectirenden Selbstbesinnung finden."***) Wir verweisen auf die ausführliche Darlegung dieser ganzen unerquicklichen Streitfrage in dem unten genannten Werke, und würden dieselbe als dort erledigt bezeichnen, wenn die sorgsame Untersuchung mit einem Urtheile beschlossen worden wäre, in dem sich kritische Freiheit hätte bekunden müssen: im leisen Ausdruck einer menschlichen Empfindung über jene unglückliche Verwirrung. Statt dessen wird daselbst die Meinung behauptet, dass Kant selbst in jenem Wahne befangen gewesen sei." „Darüber ist es bei Kant nicht zum klaren Ausdrucke gekommen, dass wir freilich nicht aus der Erfahrung die apriorischen Formen, aber durch Reflexion über die Erfahrung das Bewusstsein dieses Besitzes gewinnen. Fries hat die Kant'sche Philosophie in trefflicher Weise nach dieser Seite ergänzt."†)

So muss es denn in Rücksicht auf die noch herrschenden Ansichten, ausdrücklich ausgesprochen werden, dass der Ent-

---

*) Ueber eine Entdeckung, nach der alle Kritik u. s. w. Bd. I. S. 460 f.

**) Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. Bd. III. S. 210.

***) Kant's Psychologie, 1870. S. 134.

†) a. a. O. S. 166.

decker des Gedankens vom Transscendental-a priori sich doch über den Weg klar geworden sein möchte, auf dem er zum Bewusstsein der apriorischen Bedingungen der Erfahrung — mit welcher, „daran ist gar kein Zweifel, alle unsere Erkenntniss anfängt" — gelangt ist, gelangt sein kann. Dass er sie nach der Grundbestimmung des Transscendentalen nur in der psychologischen Reflexion gefunden haben kann und darf, hebt die Apriorität nicht auf, sondern setzt sie erst, macht sie erst möglich, nämlich die transscendentale Apriorität.

Aber ein anderer Vorwurf ist gegen diese psychologische Auffindung der Kategorieen erhoben worden, in welchem sich, soweit ich sehen kann, einer der stärksten Irrthümer Herbart's in Bezug auf Kant ausspricht. Derselbe ist um so schwerer, als Herbart am ersten befähigt war, das Kantische Motiv für die Bestimmung der Kategorieen zu erkennen; denn es ist vorzugsweise ein psychologisches. Und darum muss es mehr als bei Raum und Zeit auffallen, dass er das Verständniss der Kategorieen vollständig verfehlt hat.

Herbart sagt: „Kant hatte der Sinnlichkeit ihre Formen angewiesen; die Reihe kam nun an den Verstand. Das Vorurtheil von Seelenvermögen, deren jedes gewisse bestimmte Formen in die Erfahrung hineintrage, war einmal da." „Weil es sowohl reine als empirische Anschauungen giebt, so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken sein." „Nun war aus den verschiedenartigsten Materialien eine Tafel der logischen Functionen des Verstandes in Urtheilen zusammengekommen."*) Dass „das Vorurtheil von Seelenvermögen" diese Abstraction veranlasst habe, ist nicht bewiesen: dagegen sehen wir, dass Kant in den Vorstellungen selbst, es seien Anschauungen oder Begriffe, die Form von der Materie scheidet. Und dies rechnet ihm Herbart hoch an.**) Derselben Unterscheidung spürt Kant auch in dem angezogenen Satze nach. Wie es sich übrigens mit dem von Herbart als Grund jener Abstraction vermutheten Vorurtheil der Seelenvermögen bei Kant verhalte, das wird später gezeigt werden.

Herbart fährt fort: „Dies Mancherlei, das von ganz verschiedenen Orten her muss zusammengesucht werden, wenn man

*) Metaphysik, I. WW. Bd. III. S. 121 ff.
**) Ib. S. 129 ff.

seinen Ursprung wissen will: hatte sich **empirisch** in den üblichen Formen der Urtheile und Sätze dargeboten. „Wenn wir vom Inhalte der Urtheile abstrahiren, so **finden wir**, (dies sind Kant's eigene Worte), dass die Function des Denkens unter vier Titeln mit drei Momenten könne gebracht werden." Die **ganze** (!) Deduction Kant's liegt in den Worten: so finden wir. Ein schlechtes Fundament für eine Lehre, welche das Vermögen des Verstandes ausmessen wollte! Gesetzt aber, die bekannte Tafel der Urtheilsformen hätte wirklich, was sie nicht hat, wesentlichen innern Zusammenhang: **so musste nun noch ein Sprung gemacht werden**, wenn Urtheilsformen der **leeren** Logik sich in metaphysische Erkenntnissbegriffe verwandeln sollten. **Wir wollen annehmen, der Sprung sei geschehen.** Wir wollen annehmen? Herbart kann die „transscendentale Deduction" in den beiden Bearbeitungen für keine ausreichende Erklärung, für einen „Sprung" ansehen; aber „annehmen **wollen**, dass der Sprung geschehen sei," bedeutet das Vorhandensein der transscendentalen Deduction gänzlich ignoriren; und die „**ganze**" Deduction in den Worten: so finden wir, bestehen lassen. Dies möchte denn aber doch wohl in dem „Finden" zu viel suchen heissen.

Vor Allem gebe man die Meinung auf, welche auch **Schopenhauer** ausspricht, als ob Kant die reinen Verstandesbegriffe der transscendentalen Aesthetik nachgekünstelt habe. Wir sind vielmehr geneigt anzunehmen, dass Kant die Kategorieen **vor** Raum und Zeit als apriorische Elemente dritten Grades erkannt habe. Denn worauf und wovon er ausging, war die Frage: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Diese Möglichkeit beruht auf der **synthetischen Einheit**, welche wir aus uns in die Dinge legen. Diese synthetische Einheit aber ist die Kategorie.

Indessen soll hiermit über die Abfolge in der Geburtsgeschichte der Kantischen Entdeckung, geschweige über das Verhältniss der Abfassung der einzelnen Theile der Kritik zu einander keine Angabe gewagt werden. Wir lassen es dahingestellt, ob das a priori der **dritten** Stufe sogleich in Kant's Geiste feststand. Erst von den Kategorieen aus scheint dieser Charakter des a priori auf Raum und Zeit überzugehen. Aber selbst wenn diese Vermuthung dem historischen Sachverhalte nicht entsprechen sollte, so läge doch in der Kategorie, nur insofern sie

als das Ursprüngliche und als die angeborene Form des Verstandes gilt, Anhalt genug, als erster Keim der Antwort auf die kritische Frage angesehen zu werden; denn in ihr steckt der offenbarste Grund der Synthesis. Was Kant genöthigt hat, Raum und Zeit als selbstständige Aprioritäten von der synthetischen Einheit des Verstandes abzusondern, das werden wir in diesem Kapitel erfahren.

Für diese unsere Auffassung von der organisirenden Bedeutung der Kategorie in Plane der Kritik sei auf eine versteckte Stelle hingewiesen, in welcher unsere Ansicht angedeutet ist. Indem Kant nämlich gegen Eberhard den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen als den Knotenpunkt der Transscendentalphilosophie aufrecht erhält, sagt er, schon der Ausdruck „synthetisch" enthalte den Gedanken einer Synthesis a priori, und veranlasse die Untersuchung: „ob es nicht Begriffe (Kategorien) gebe, die nichts als die reine synthetische Einheit eines Mannichfaltigen (in irgend einer Anschauung) zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt, aussagen, und die a priori aller Erkenntniss desselben zum Grunde liegen; und da diese nun blos das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung ebensowohl a priori vorausgesetzt werde."*)

Diese höchst merkwürdige Stelle sei Allen denen zur Beachtung empfohlen, welche in der Abstraction der Kategorieen eine den reinen Formen der Sinnlichkeit nachgebildete Künstelei erblicken. Wie man auch über die Ausführung der transscendentalen Logik denken mag, die Anlage und der Grundgedanke derselben, die reinen Verstandesbegriffe aus den Formen des Urtheils abzuleiten, zeugt von derselben psychologischen Klarheit und derselben transscendentalen Tiefe, welche die Tadeler der Logik in der Aesthetik bewundern.

Die Apriorität der Kategorieen steigert sich in derselben Weise, wie die von Raum und Zeit. Zuerst werden sie als „Stammbegriffe des Verstandes" a priori genannt, und als solche werden sie bei einer Untersuchung der „Elemente der

---

*) Ueber eine Endeckung u. s. w. Bd. I. S. 475.

menschlichen Erkenntniss nach langem Nachdenken“ (und dennoch a priori!!) abgesondert. Erst später werden die „Stammbegriffe“ zu den „Formen der Erfahrung“ vertieft. Der metaphysischen Deduction folgt die transscendentale. Nach welchem Princip aber vollzieht Kant die erstere? Er behauptet, nach einem solchen zu verfahren; auf den Mangel desselben bei Aristoteles gründet er den Vorwurf, den er diesem macht, seine Kategorieen „aufgerafft“ zu haben. Das Princip für die Entdeckung der Kategorieen ist der bereits angegebene Gedanke von der synthetischen Einheit.

Nicht unklarer, aber gleichsam unpersönlicher und unbedacht auf nachsichtige, dem Vorurtheil begegnende Ueberführung tritt diese grosse Entdeckung in der Kritik auf. In den Prolegomenen dagegen hilft der Autor dem Leser nach. Wir wollen hier eine Stelle einschalten, welche vornehmlich geeignet scheint, das Urtheil über den erkenntnisstheoretischen Werth der Kategorieen zu orientiren. „Um aber ein solches Princip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrige enthält, und sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannichfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen.

Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen, die aber in Ansehung alles Objects unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectiv-giltig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich ausser Zweifel sein konnte, dass gerade nur diese, und ihrer nur so viel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Denken der Dinge aus blossem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie, wie billig, nach ihrem alten Namen Kategorieen.“ *) Um nun dieses „Princip“ zu verstehen, und den Gedanken, der Kant bei der Ableitung aus demselben leitete, dergestalt, dass er über die Richtigkeit der abgeleiteten

*) Prolegomena, Bd. III. S. 89 f.

Kategorieen sogar der Zahl nach „ausser Zweifel sein konnte“, müssen wir die transscendentale Bedeutung derselben von Neuem ins Auge fassen.

Die Aufgabe der transscendentalen Logik besteht darin: die Möglichkeit von Erfahrungsurtheilen nachzuweisen. Erfahrungsurtheile sollen von den Wahrnehmungsurtheilen dadurch unterschieden sein, dass sie objective Gültigkeit, und desshalb nothwendige Allgemeinheit ausdrücken. *) Ueber dieses „desshalb“ werden wir weiterhin Rechenschaft geben. Die Frage ist jetzt nur: Wie sind Urtheile, welche nothwendige Allgemeinheit aussprechen, wie sind Erfahrungsurtheile möglich? Dies ist die transscendentale Frage.

Wir kennen bereits die einzig mögliche Antwort. Nur, wenn wir die Nothwendigkeit selber hervorbringen. Diesen Gedanken muss man stets im Auge behalten. Von diesem Gedanken geht alles bei Kant aus. Die Erfahrungsurtheile, wenn anders es solche geben soll, wenn anders Hume nicht Recht behält, „erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist.“ **) Wir wollen jetzt einen Augenblick die Frage bei Seite lassen, wie man dieser „ursprünglich erzeugten Begriffe“ habhaft werden könne? — und uns zunächst der Frage zuwenden: Lässt sich denn wirklich ein Unterschied zwischen den Wahrnehmungs- und den Erfahrungsurtheilen behaupten? Besteht nicht vielmehr alle Erfahrung in der Vergleichung und Verknüpfung der Wahrnehmungen?

Auf diese Frage ist zweierlei zu antworten. Erstlich: Nimmst du dies an, dann giebt es keine Ausflucht vor Hume. An dieser Stelle den nüchternen Kopf spielen wollen, das Verlangen nach strenger Nothwendigkeit als ein dogmatisches, phantastisches abweisen, hinterher aber dennoch eine Art Nothwendigkeit in der „rationalen Bearbeitung“ der Wahrnehmungen einrichten, ein solches Verfahren muss als ein Spiel mit Worten durchaus verworfen werden.

Die zweite Antwort aber ist positiv entscheidend. Es ist

---

*) Ib. S. 58.
**) Ib. S. 58.

doch offenbar ein Unterschied, ob ich sage: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm; oder ob ich sage: die Sonne erwärmt den Stein. Im einen Falle fälle ich ein subjectives Urtheil, das sich auf gewohnheitsmässige Wahrnehmung stützt; im andern aber erhebe ich mich zu einem synthetischen Satze, dem ich Nothwendigkeit beimesse. Nun wird man zwar wieder sagen: der Unterschied läuft darauf hinaus, dass ich dem Urtheile eine Nothwendigkeit beimesse, welche nicht in ihm liegt. Aber hier macht der Skeptiker den fundamentalen Fehler, den Inhalt der Erfahrung in grober Weise scheinbar zu analysiren. Nimmermehr ist in der Sinneswahrnehmung selbst, oder genauer in den Reizen oder Eindrücken, welche etwaige Dinge auf uns machen, diejenige Art der Verknüpfung eo ipso gegeben, welche wir die ursächliche nennen. Der einfachste Beweis für diesen Gedanken besteht darin, dass wir nicht jede Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen als ein causales Erfolgen ausgeben. Wenn daher der Skeptiker sagt: der Begriff der Causalität liege schon in der Succession, sei die Succession, so macht er schlechtweg eine petitio principii; denn eben darum handelt es sich, zu erklären, wie wir zum Begriff der Ursache kommen. Auf diese scheinbare Ableitung, die aber bloss Umschreibung ist, haben wir schon oben (S. 5) aufmerksam gemacht.

Wie Raum und Zeit nicht in den Empfindungen an sich liegen, sondern aus uns in die Erscheinungen gelegt werden, so sind auch die Formen der Verknüpfung in allen Urtheilen ursprünglich erzeugte Begriffe, apriorische Formen des Denkens. Wir haben dies soeben an dem Begriffe der Ursache in Kürze gezeigt. Es wird noch genauer dargelegt werden. Man muss dies aufs strengste nehmen und einsehen, dass es hier keinen Ausweg giebt. Auch das Auskunftsmittel, der Begriff der Causalität sei eine „Verallgemeinerung“ der Succession, hilft gar Nichts und ist gänzlich zu verwerfen. Denn, angenommen selbst, sie solle nicht gelten, was sie vorgiebt, — wer macht diese „Verallgemeinerung“? Wie kommen wir von der Wahrnehmung der Succession zu dem Gedanken einer Generalisation = Causalität? Das ist die Frage.

Man kann diese Incongruenz der blossen, groben Erfahrung mit dem vom Verstandesbegriffe erfüllten Urtheile aber auch an jedem beliebigen Satze zeigen. Der Grundsatz: die

gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumirt werde. Diesen Begriff giebt die blosse Anschauung nicht. Aus dem Begriff liesse sich zwar ebenso wenig der Grundsatz erdenken; aber auch die Anschauung allein kann ihn nicht schaffen. So muss man in allen Urtheilen diesen verknüpfenden Begriff als ein plus erkennen, welches nicht schlechtweg in der Summe der Wahrnehmungen enthalten ist. „Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, sofern sie objectiv gelten, so findet man, dass sie niemals aus blossen Anschauungen bestehen, die bloss, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden, sondern dass sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumirt und so allererst in einem objectiv gültigen Urtheil verknüpft werden." *) Der „reine" Verstandesbegriff ist es demnach, auf welchen die objective Gültigkeit des Urtheils „allererst" gegründet wird.

Hier ist nun wieder ein bedenkliches Fragezeichen zu machen. Alle „blose" Erfahrung sollen wir nach Kant für blosse Wahrnehmung halten, welche nur „comparative Allgemeinheit" gebe. Dahingegen wird eine strenge Nothwendigkeit postulirt, und schliesslich dargeboten — in dem „reinen" Verstandesbegriff. Wo aber bleibt die Gewähr, dass dieser „reine" Begriff nicht ebenfalls ein „bloser" ist, welchen keine Brücke mit den Formen der Sinnlichkeit verbindet? Wir wollen einmal zugeben, dass die synthetische Einheit, auf welcher die objective Gültigkeit eines Urtheils beruht, nicht in den Wahrnehmungen an sich enthalten sei; stiftet denn aber die Einheit, welche der reine Verstandesbegriff ausdrückt, wirklich eine Synthesis in demjenigen, von dem die Analyse des Bewusstseins sich schlechterdings nicht losmachen kann: in dem Mannichfaltigen der Anschauung?

Diese Frage wird am bündigsten beantwortet werden in der Lösung der ersten Frage, welche wir bereits gestellt haben: Wie können wir dieser reinen Verstandesbegriffe habhaft werden? Zugegeben, sie seien a priori, sie bedingen die Möglichkeit der Erfahrung — wie kann man sie alle

*) *Ib. S. 62.*

denn erreichen? Wie ist man sicher, dass es ihrer nicht mehr, noch weniger giebt?

Hierauf ist nun einfach zu antworten: Was sollen diese reinen Verstandesbegriffe bedeuten? Die verknüpfende Einheit in den Urtheilen. So stelle man alle möglichen Urtheile zusammen, und suche die synthetische Einheit in denselben. Dann hat man die einzig möglichen Kategorieen.

Dieser Satz bedarf jedoch noch näherer Vorbereitung, welche darzuthun hat, dass die Verstandesbegriffe nur zum Urtheilen gebraucht werden, und dass mithin die Analytik der Begriffe „die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen", wenn sie „die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichem Verstande verfolgen" (S. 91) will, sich an die Tafel der Urtheile wenden müsse. Nur so werden die reinen Verstandesbegriffe als Formen des Denkens sich aufzeigen lassen.

Denken ist Erkenntniss durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als die Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bezieht sich der Begriff des Körpers z. B. auf das Metall, das durch ihn erkannt wird in dem Urtheile: ein jedes Metall ist ein Körper. Der Begriff ist mithin nur dadurch Begriff, dass er vermittelst der Vorstellungen, die unter ihm enthalten sind, sich auf Gegenstände beziehen kann. Diese Beziehung ist das Urtheil. Das Wesen und die Arten des Begriffs müssen daher aus den Formen des Urtheils abgeleitet werden. Jetzt erst wird die Bestimmung klar, die Kant von der sinnlichen Anschauung giebt: sie sei unmittelbare Vorstellung. Das Urtheil nämlich, dem sie entgegengesetzt wird, ist die mittelbare, d. h. durch den Begriff vermittelte Erkenntniss eines Gegenstandes, „mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben." (S. 93). Indem nun aber der Begriff nur als Prädicat möglicher Urtheile Begriff ist, setzt er eine Einheit der Handlung des Denkens voraus, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Diese Einheit der Handlung des Denkens nennt Kant: Function. Diese Functionen des Denkens finden wir nun sämmtlich, indem wir „die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen." Auf diesen Ausdruck: „Functionen der Einheit in den Urtheilen" muss

man Acht haben. Er wird klar werden, wenn wir zur Ableitung der Kategorieen aus den Urtheilen kommen; zunächst wollen wir die Formen der Urtheile selbst kennen lernen.

Die Vorstellungen, welche im Urtheil auf einander bezogen werden, bilden den Inhalt des Urtheils. Das Verhältniss derselben zur Einheit des Bewusstseins macht die Form des Urtheils aus. *) Diese Form ist eine vierfache.

Ich frage erstlich: Wie viele Vorstellungen sind unter dem Urtheile enthalten? Quantität des Urtheils.

Zweitens: Sind die Vorstellungen, die ihrer Quantität nach vorliegen, in eine Einheit zu verbinden, oder nicht? Qualität des Urtheils.

Drittens: Welcher Art ist das Verhältniss der verbundenen Vorstellungen zu einander? Ist mit dem Setzen der einen das Setzen oder Nichtsetzen der andern gegeben? Relation des Urtheils.

Viertens: Welches Verhältniss besteht zwischen dem ganzen Urtheil und unserem Erkenntnissvermögen? Mit welchem Grade der Gewissheit wird das Urtheil ausgesprochen? „Welchen Werth hat die Copula in Beziehung auf das Denken?" (S. 97). Modalität des Urtheils.

Dies sind die einzig möglichen Urtheile, welche die allgemeine Logik kennen lehrt, und mit deren Aufzählung dieselbe in dem Abschnitt von den Urtheilen ihr Geschäft beschliesst. Dahingegen forscht die transscendentale Logik nach dem „Ursprung, Umfang, und der objectiven Gültigkeit" dieser Urtheile. Die allgemeine Logik macht mit der hypothetischen Urtheilsform bekannt: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Die transscendentale Logik fragt: Woher kommt es, dass ich diesem Urtheile in dem Satze: die Sonne erwärmt den Stein, unbeschränkte Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit zuerkenne? Das Denken legt in diesem Satze eine Synthesis der Vorstellungen dar, welche in ihrem Ursprunge noch unbekannt ist. Diese Synthesis vollzieht sich zwar an einem Mannichfaltigen der Anschauung; aber sie steckt nicht in diesem Mannichfaltigen. Dieser ihrer Ablösbarkeit wegen von der Materie der Vorstellungen nenne ich diese

---

*) Vergl. zu dem Folgenden: Grundriss einer reinen allgem. Logik nach *Kantischen* Grundsätzen von Kiesewetter. 2. Aufl. S. 272 ff.

Synthesis rein. „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandsbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht." So ist unser Zählen eine Synthesis nach Begriffen, nämlich nach der Einheit der Dekadik. Die sämmtlichen Formen nun der reinen Synthesis, wie sie sich in den Urtheilen darlegen, auf die ihnen zu Grunde liegenden Einheiten, auf die synthetischen Begriffe zu bringen, das ist die Arbeit der transscendentalen Logik, und der Ertrag derselben die Tafel der Kategorieen.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben. Der Begriff der Grösse ist der Grund der Einheit, unter welchem ich in dem mathematischen Axiome von der geraden Linie als der kürzesten die Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung zweier Punkte verbinde. Der Begriff der Ursache ist der Grund der Einheit, unter welchem ich die scheinende Sonne und den warmen Stein, welche mir die Anschauung darbietet, in ein synthetisches Verhältniss setze. „Das Erste, was uns zum Behuf der Erkenntniss aller Gegenstände a priori gegeben sein muss, ist das Mannichfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannichfaltigen durch die Einbildungskraft ist das Zweite, giebt aber noch keine Erkenntniss. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das Dritte zum Erkenntniss eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande." (S. 99).

Auf zwei Bestimmungen in diesem Satze ist hauptsächlich Gewicht zu legen. Einmal: Dass die Kategorieen lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen. Ferner: dass sie auf dem Verstande beruhen. Welche Bewandtniss es mit der letzteren Bestimmung hat, werden wir später sehen. Der Verdacht, welcher auf derselben liegt, durch eine falsche Psychologie Formen des Geistes zu statuiren, wird von vornherein geschwächt durch die erstere Bestimmung, welche Kant noch ausdrücklich dahin erläutert: „Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit,

welche allgemein ausgedrückt, der reine Verstandsbegriff heisst." Wie die reine Synthesis die apriorische Form des Urtheils ist, so ist der reine Verstandsbegriff die apriorische Form für die Function des Urtheils; d. h. für die Einheit der Handlung, welche der Synthesis zu Grunde liegt; oder, wie bereits angeführt, „für die Function der Einheit in den Urtheilen." Denn eine synthetische Einheit liegt, wie wir an den obigen Beipsielen gesehen haben, allen Urtheilen zu Grunde. Diesen Sinn hat nun der Ausdruck, den wir oben kennen gelernt haben, dass die Kategorieen „ursprünglich erzeugte Begriffe" seien. (Vergl. oben S. 112). Sie sind nicht analytisch in dem Mannichfaltigen der Anschauung enthalten; sie sind auch nicht das Product der Vergleichung und Verknüpfung: d. h. sie bestehen nicht in der Synthesis schlechthin, sondern liegen derselben zu Grunde, geben derselben Einheit. Und dennoch sind sie nicht Objecte an sich, sondern drücken nur Beziehungen auf Objecte aus, „sie gehen a priori auf Objecte," und „bestehen lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit." Sie bezeichnen mithin nur ein Verhältniss in den Vorstellungen selbst.

Und hier kommen wir denn endlich auf unsere Frage zurück: Welche Gewähr haben wir, dass dieser „reine" Verstandesbegriff nicht ebenfalls ein „bloser" ist, welchen keine Brücke mit den Formen der Sinnlichkeit verbindet? Diese Gewähr hat die metaphysische Deduction der Kategorieen, die psychologische Analyse aus den Formen des Urtheils bereits geliefert. Es gilt nur, aus derselben das Ergebniss zu ziehen.

Dieses Ergebniss ist die „transscendentale Deduction". Aber wir können dennoch aus derselben Einiges vorweg nehmen, welches die Lehre von den Kategorieen als den Formen des Denkens betrifft. „Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorieen, wodurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Princip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin: dass vermittelst derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, dass sie für sich selbst nichts, als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, dass sinn-

liche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen und vermittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen." *) Diesem ihrem erkenntnisstheoretischen Charakter als „logische Functionen" entsprechend, werden denn auch in den Prolegomenen wie in der Kritik die Kategorieen als diejenigen reinen Verstandesbegriffe bezeichnet, „welche die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmen." **) Und demgemäss löst sich unsere Frage auf die bündigste Weise: die Kategorieen, als „ursprünglich erzeugte Begriffe" können einer Brücke, welche sie mit den Formen der Sinnlichkeit verbindet, so wenig entbehren, dass nicht bloss die „Bedingung ihres Gebrauchs", sondern auch ihre „wahre Bedeutung" an die beständige Verbindung mit dem Mannichfaltigen der Anschauung geknüpft ist: sie sind Nichts als die transscendentalen Formen der logischen Bestimmung desselben.

Aber wegen dieser ihrer transscendentalen Bedeutung müssen wir auch hier auf die Einschränkung zurückkommen, welche wir zu Ende des vorigen Kapitels berührt haben, und welche im nächsten noch bestimmter auftreten wird. Die einzelnen Kategorieen sind uns nur insofern apriorische Formen der Erfahrung, als sie besondere Arten der ihnen allen gemeinsamen synthetischen Einheit sind. Diese ist das echte a priori des dritten Grades. Ueber die einzelnen Kategorieen mag Streit sein. Darüber werden wir in dem Kapitel von den synthetischen Grundsätzen eingehend handeln. Will Schopenhauer die Kategorie der Gemeinschaft nicht anerkennen, so ist es methodisch richtig, die Möglichkeit einer Ableitung derselben aus der disjunctiven Urtheilsform zu widerlegen. Wenn dagegen Jürgen Bona Meyer den Zweckbegriff unter den Kategorieen vermisst, ***) so hätte er, sofern er in Kantischem Geiste dachte, — und dass dieser in dieser ganzen Lehre von den Kategorieen der Geist echtes Psychologie ist, glauben

*) Prolegomena, Bd. I. S. 90.
**) Ib. S. 61 f. vergl. S. 80.
***) a. a. O. S. 180.

wir dargethan zu haben — vor Allem die Urtheilsform angeben müssen, welcher der Zweckbegriff als die synthetische Einheit zu Grunde liege. Aber auch dieser Forscher, trotzdem er das psychologische Motiv in Kant herausfühlt und herausstellt, glaubt ja, Kant sei über die psychologische Natur seines a priori „nicht zum klaren Ausdruck gekommen“. Die gleiche Verkennung des a priori nach seiner transscendentalen Möglichkeit treffen wir auch in dem Satze: „Es ist klar, dass Kant's Aufnahme der Kategorieen auf Borg von der logischen Empirie geschah.“ *) Wenn nun aber Kant diese logische Empirie, auf die er doch einzig und allein angewiesen war, in der „Analytik der Begriffe“ zergliedert und „wohl begründet“ hatte, warum alsdann diese metaphysische Deduction — „Borg“ nennen? Erweist ja doch vielmehr die psychologische Reflexion, oder in Kant's Sprache, „die Analytik der Begriffe“ die ursprüngliche Belehnung der Erfahrung mit denselben als apriorischen Formen, insofern auf diesen die Möglichkeit der unbeschränkte Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit aussagenden Erfahrungsurtheile beruht.

IX. Die transscendentale Deduction der Kategorieen.

a. Die Bedeutung der transscendentalen Deduction im Unterschiede von der empirischen und der metaphysischen.

Was die Kategorieen für die mögliche Erfahrung leisten sollen, ihr erkenntnisstheoretischer Begriff ist in dem Kapitel von den „formalen Bedingungen der Erfahrung“ dargethan worden: Die Kategorieen sind formale Bedingungen der Erfahrung. Sie sind es der Definition gemäss, die wir ihnen geben. Also sie sollen es sein. Angenommen nun, sie seien es: wie in aller Welt können wir zu ihnen gelangen? Diese

*) a. a. O. S. 178. Ebenso verkennt Ueberweg das Wesen der Kategorieen, insofern er dieselben nicht aus den Formen des Urtheils ableitet, sondern diese auf jene zurückführt. Vergl. dessen System der Logik 3. Auflage. S. 160. 165. 171.

Frage — über die sich Kant nicht klar geworden sein soll! — beantwortet die metaphysische Deduction, indem dieselbe in den logischen Functionen des Urtheils das plus aufzeigt, welches jeder Synthesis des Denkens zu Grunde liegt, und dieses plus als die synthetische Einheit, unter welcher in jedem Urtheile subsumirt wird, und demzufolge als den apriorischen Verstandesbegriff entdeckt. Das vorige Kapitel hat somit das Räthsel gelöst, auf welchem Wege uns die Kategorieen offenbar werden. Die Mittel, welche wir zum Zweck einer bestimmten Erkenntniss ansetzen wollen, sind demnach als vorhanden erwiesen. Die Kategorieen, welche Formen der Erfahrung sein sollen, sind da in den Urtheilsarten. Die Frage ist jetzt nur: Können die Kategorieen das leisten, was sie leisten sollen.

Dies ist die transscendentale Frage: wiefern die als a priori gesetzte Erkenntnissart möglich, mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in ihrer Gesammtheit übereinkommend sei? Diese Frage wird gemäss dem Ergebniss, welches die transscendentale Aesthetik geliefert hat, erledigt werden müssen. Dieses Ergebniss aber ist kurz dieses: der Gegenstand, welchen die Sinnlichkeit giebt, ist Erscheinung. Der Ausgang, den die transscendentale Untersuchung nehmen musste, konnte zu keinem andern Ende führen. Wenn nun die Kategorieen gleich den Anschauungsformen formale Bedingungen der möglichen Erfahrung sein sollen, so müssen sie zugleich Principien der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sein können, die Gegenstände, welche die Sinnlichkeit giebt, d. h. erscheinen lässt, müssen durch sie gedacht werden können. „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben werden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.“ (S. 107.) Drei Arten der Deduction sind demnach aufs deutlichste von einander geschieden.

Die metaphysische Deduction, welche in den Formen des Bewusstseins das Apriorische aufzeigt, wie in den räumlichen Vorstellungen, oder in den Functionen der Einheit in Urtheilen, lässt die empirische Deduction als „vergebliche Arbeit“ (S. 107.)

erscheinen. Denn auch die beste Art derselben, die „physiologische Ableitung", wie sie „dem berühmten Locke verdankt" wird, so „grossen Nutzen" sie hat, kann doch niemals in den Wahrnehmungen selbst, deren elementaren Verknüpfungen sie nachspürt, das Nothwendige entdecken, das wir in den Erfahrungsurtheilen aussprechen, aus dem einfachen Grunde: weil es nicht darin liegt.

Man missverstehe doch ja diesen Satz nicht. Freilich setzt die metaphysische Deduction die empirische, die psychologische Reflexion voraus. Diese „Unklarheit", die Kant von seinen jüngsten Vertheidigern noch vorgehalten wird, hat derselbe im ersten Satze der Kritik hinter sich geworfen: „dass alle Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." Aber wenn wir eben Locke durchgemacht, und Hume's Frage in ihrer ganzen Ausdehnung begriffen haben, dann muss uns darüber ein Licht aufgehen, dass die Synthesis a priori weder in den Dingen noch in den Wahrnehmungen stecken, und mithin alle sogenannte empirische Deduction nicht ausreichen kann, dasjenige zu ermitteln, was in den blossen Erfahrungen schlechterdings nicht enthalten ist. Diese Einsicht geht in der metaphysischen Deduction auf, welche z. B. für die empirische Möglichkeit der hypothetischen Urtheilsform die synthetische Einheit des Causalitätsbegriffs als das zu Grunde liegende psychische Agens aufzeigt. So erweitert sich in der metaphysischen Deduction, genau betrachtet, nur der Begriff der empirischen: durch die Einsicht in den Unterschied der Bestandtheile der Erfahrung. Wenn die grobe empirische Deduction die Ursache schlechtweg in der Succession fand, so zeigt die feinere „Analytik der Begriffe", dass die „Idee" der Ursache nicht die einfache Complexion der Wahrnehmungen sei, sondern dass sie jenseit derselben liegt als „das Principium ihrer Möglichkeit", als das a priori.

Mit solchem analytischen Nachweise des Ursprünglichen in den Erfahrungen ist das Geschäft der metaphysischen Deduction beschlossen, welche demgemäss jede Erfahrung, einzeln genommen, auf das ihr zu Grunde liegende Ursprüngliche analysirt. Wie stimmen nun aber diese einzelnen Ursprünglichen, die einzelnen apriorischen Elemente der Erfahrungen zu einem Ganzen der Erfahrung zusammen? Wie erweisen sie sich als die zusammenstimmenden formalen Bedingungen der möglichen

Erfahrung? Diese Uebereinstimmung der Erkenntnissquellen untereinander nachzuweisen — ist die Aufgabe der transscendentalen Deduction: „wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können" d. h. auf die von der Sinnlichkeit „gegebenen" Gegenstände.

Diese Untersuchung kann man in einem bestimmten Sinne füglich eine psychologische nennen; denn psychische Prozesse sind es, deren Erklärung die Lösung jener Frage mitbewirkt. Und den Zweifeln gegenüber, wie sie leider noch im Schwange sind, dass Kant das a priori doch nicht auch a priori entdeckt haben könne, muss es als ein Verdienst gelten, die psychologischen Motive in den Kantischen Gedanken hervorzuheben. Aber, so sehr wir dies in Jürgen Bona Meyer's mehrfach angezogenem Buche anerkennen, so entschieden müssen wir die Nivellirung abweisen, welche in demselben der Kantische terminus „transscendental" im Sinne von J. F. Fries erlitten hat. „Fassen wir nun die innere Erfahrung nicht so einseitig auf, so ist auch Kant's Auffinden des Apriorischen nur eine psychologische Analyse der innern Erfahrung und seine transscendentale Deduction eine der Psychologie angehörige Rechtfertigung dieser Analyse."*) Wir wollen nicht um Worte streiten. Wir werden selbst in diesem Kapitel die wesentlichen Berührungen zeigen, die in diesem Theile der Kritik mit der Psychologie gegeben sind. Aber wenn man desshalb die transscendentale Deduction als eine der Psychologie „angehörige" Untersuchung bezeichnen dürfte, so wäre die Disciplin der Metaphysik überhaupt in die der Psychologie aufgelöst. Mit ähnlichem Rechte könnte man das ganze Gebiet der Naturwissenschaften in die Psychologie mitaufnehmen; denn alle äussere Erfahrung ist am letzten Ende eine innerliche; und die Erforschung der gesetzmässigen Ordnung der Erscheinungen ist sonach eine Correctur der innern Erfahrung. Aber wenn irgendwo, so ist hier die Kantische Mahnung am Platze, dass man die Grenzen der Wissenschaften nicht verrücken solle. Die Betonung des Psychologischen im Kant hat nur dem bedauerlichen Irrthume gegenüber, dass das a priori, als solches, auf dem Wege der psychologischen Reflexion nicht entdeckt worden sein dürfe, eine berechtigte Bedeutung. Ueber diese Entgegnung hinaus

*) a. a. O. S. 168.

aber die transscendentale Untersuchung mit der psychologischen Analyse gleichzusetzen, ist nur möglich, wenn man das Wort „transscendental“ nicht in der strengen Bedeutung nimmt, kraft welcher es der Hauptbegriff und der methodische Ausgangspunkt der Kantischen Metaphysik geworden ist. In dem genannten Buche herrscht die Meinung, dass sich die transscendentale Untersuchung von der psychologischen nur dem Grade nach unterscheide. „Diese Abweisung der psychologischen Empirie hat nur soweit einen Sinn, als sie die Warnung enthält, nicht jedes zufällig beobachtete Denken für ein nothwendiges Denken zu halten. Uebrigens werden wir, wie der Mensch denken soll, nicht erfahren, ohne zu betrachten wie er denkt.“ (Das wird gegen den Mann gesagt, der die reinen Verstandesbegriffe aus den Urtheilsformen abgeleitet und in dieser Ableitung selbst die Gewähr ihrer Richtigkeit und Vollständigkeit erblickt hat!) „Wir werden die Gesetze seines Denkens nicht anders ermitteln können, als indem wir im empirisch vorliegenden Denken den nothwendigen apriorischen Bestandtheil von dem zufällig wechselnden, je nach äusseren Beziehungen vorhandenen oder nicht vorhandenen unterscheiden. Dies zu thun haben wir als eine Aufgabe der psychologischen Analyse und Reflexion erkannt.“ (Aus einer solchen Unterscheidung, die allerdings rein psychologischer Art ist, kommen wir aber nimmermehr zu einem a priori im Kantischen Sinne! Erst muss festgestellt sein, was man unter dem „Nothwendigen“ in transscendentalem Sinne zu verstehen habe: das Eigene, das wir in die Dinge legen.) „Um diese Arbeit von der empirisch-psychologischen Induction zu unterscheiden, zog, wie nachgewiesen, Kant vor, dieselbe mit dem ungewöhnlichen Namen einer transscendentalen Logik zu taufen.“* Nein! Es ist nicht bloss der „ungewöhnliche Name“, sondern es ist die unerhörte Sache, welche in jenem Namen zur Welt kam, dass die im empirischen Denken gefundenen Formen nicht bloss psychologische Kategorieen, sondern die erkenntniss-theoretischen Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung sind.

Dieser unserer im Princip entgegengesetzten Auffassung gemäss müssen wir die von J. Bona Meyer versuchte Unter-

*) a. a. O. S. 174.

scheidung zwischen der empirischen Deduction und der physiologischen Ableitung (a. a. O. S. 164.) als eine nichtige bezeichnen; und ebenso in entschiedenster Weise die Ansicht ablehnen, dass die „transscendentale Logik als die metaphysische Vorarbeit von der allgemeinen reinen Logik“ (a. a. O. S. 175) von Kant ausgeschieden worden sei. Die transscendentale Logik setzt vielmehr die allgemeine voraus; und diese die Psychologie. Wenn aber anders neben der Psychologie eine Erkenntnisstheorie bestehen darf, so ist die transscendentale Deduction als eine der letzteren, und nur in Rücksicht auf ihre vorbereitenden Anfänge als der ersteren angehörige Untersuchung zu betrachten.

In dieser ganzen Richtung, in welcher Bona Meyer den Sinn des Transscendentalen zum Psychologischen verflüchtigt, folgt er Jacob Friedrich Fries. Die „Verbesserung“ Kant's durch Fries wird von ihm mehrfach anerkannt. „Fries hat die Kant'sche Philosophie in trefflicher Weise nach dieser Seite ergänzt.“*) Nämlich in Bezug auf die transscendentale Frage. Dies wird gegen Herbart hervorgehoben, dem jedes Verdienst abgesprochen wird. Mit Rücksicht auf diese Anerkennung, zugleich aber auch um ein Beispiel zu geben, wie tief nicht bloss bei denjenigen Philosophen, welche im systematischen Widerspruche gegen Kant dachten, diesen aber auch schon nur durch Jacobi's oder Fichte's Brille sahen, sondern selbst bei einem Kantianer, von dem Herbart sagte, dass er sich „nur im Vortrage“ vom Meister unterscheide, das Missverständniss Kant's geht, wollen wir hier Fries' Urtheil über den Begriff transscendental vernehmen.

Fries hat es an mehreren Stellen als einen „Widerspruch“ bezeichnet, dass Kant voraussetzt: „was die reine Vernunft behaupte, das müsse sie erst einem Beweise unterworfen haben“ und rundweg erklärt**), dass Kant Deduction mit Beweis „verwechselt.“ Auf dieser Verwechselung beruht das „transscendentale Vorurtheil.“ Die Deduction ist die „Begründung“ der in der Philosophie vorhandenen „Grundsätze.“ Grundsätze aber können eben nicht mehr bewiesen werden. „Wer unter dieser Voraussetzung Deductionen versucht, dem verwan-

*) a. a. O. S. 165. und an vielen anderen Stellen.

**) Neue Kritik der Vernunft, 1807. Bd. I. S. XXVII.

den Gegenstand dem Dasein nach hervorbringt. Aber wenn sie ihn als Gegenstand, sofern er erkennbar sein soll, möglich macht, so ist sie dadurch allein a priori bestimmend. Diese nothwendige Beziehung der Kategorie auf den Gegenstand, der durch sie gedacht wird, ist darzulegen, wie dieselbe beim Raume in Bezug auf das räumlich angeschaute Object erkannt worden ist.

Aber die vorliegende Aufgabe unterscheidet sich von der bereits gelösten. Dort wurde nämlich gefragt: Wie kann eine äussere Anschauung dergestalt innerlich sein, dass sie den Begriff äusserer Objecte a priori bestimmt? Und die Antwort war: Weil jene äussere Anschauung schlechterdings eine innere Beschaffenheit ist. Weil jene Anschauung von einem äussern Objecte die formale Beschaffenheit unseres subjectiven Innern selbst ist. Hier aber geht die Frage auf das Innere. Der Verstandesbegriff ist nur ein Inneres, eine „subjective Bedingung des Denkens." Wie kann in einem solchen Innern der Bezug und die Gewähr eines Aeussern liegen? Die Antwort kann nur Eine sein: Jenes Aeussere selbst, der Gegenstand des Verstandes, er muss ebenso im letzten Grunde ein rein Inneres sein, wie der Gegenstand der Sinne. Jenes Aeussere muss selbst auf einer formalen Beschaffenheit unseres Verstandes beruhen, welche zu entdecken ist, und in welcher die Kategorie ihr wahres Wesen allererst enthüllen kann.

Durch diese Deduction wird auch für den Raum selbst erst die transscendentale Frage gelöst: durch den Zusammenhang, in den sie gestellt, und in dem der Kreis geschlossen wird. Zuerst sollte das Innere die Objectivität des Aeussern verbürgen. Jetzt wird die objective Gültigkeit des Innern fraglich; und endlich begründet durch die Aufnahme alles Aeussern in die ganze Subjectivität nach ihrem vollen Umfange.

Die Gliederung dieses Umfanges bildet der Inhalt der transscendentalen Deduction, welche in dem Nachweise besteht, dass der Process des Erkennens, zurückgeführt auf die Einheit des Bewusstseins, die Reihe der Erscheinungen aufrollt als ein Ganzes der Erfahrung.

In diesem Nachweise der nothwendigen Beziehung, welche zwischen den psychischen Prozessen des Denkens und der Einheit der Erfahrung besteht, unterscheidet sich die transscendentale Deduction von der empirischen, welche eher eine „Illu-

stration" heissen könnte. Jene gründet das Principium der Möglichkeit der Erfahrung; diese giebt die „Gelegenheitsursachen" ihrer Entstehung an. Die Gegenstände, aus deren Vorstellungen diese die Erfahrung zusammensetzt, deducirt jene aus dem Begriffe der Erfahrung selbst. Und so wird der Gegenstand der Vorstellung — Object der Erfahrung.

Wie ein reiner Verstandesbegriff objective Realität verbürgen kann? Dadurch dass er die formale Bedingung zu einer möglichen Erfahrung enthält; denn dadurch allein ist er a priori, kann er sich als a priori in der transscendentalen Untersuchung beweisen. „Will man daher wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich seien, so muss man untersuchen, welches die Bedingungen a priori sind, worauf die Möglichkeit der Erfahrung beruht. ... Ein Begriff, der diese formale *und objective* Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heissen." (S. 565.) Wollen wir daher das Verhältniss der Kategorieen zu den durch sie gedachten Gegenständen erkennen, so müssen wir dasselbe innerhalb der möglichen Erfahrung erforschen; denn nur in dieser giebt es Gegenstände. Da aber die Erfahrung sammt ihren Gegenständen das Product unsres Erkennens ist, so müssen wir „die subjectiven Quellen, welche die Grundlage a priori zur Möglichkeit der Erfahrung ausmachen," zuvor untersuchen.

Solcher ursprünglicher Quellen, (Fähigkeiten oder (!) Vermögen der Seele" S. 112) nimmt Kant drei an: Sinn, Einbildungskraft und Apperception, deren Thätigkeit er folgendermassen bezeichnet: Synopsis des Mannichfaltigen a priori durch den Sinn. Synthesis dieses Mannichfaltigen durch die Einbildungskraft. Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception.

Die Synopsis schränkt Kant sogleich auf die Receptivität der Sinnlichkeit ein, mit welcher jeder Zeit zum Behufe einer Erkenntniss Spontaneität verbunden sein müsse. (Ueber die Bedeutung dieser Unterscheidung wird in der Lehre vom innern Sinne gehandelt werden.) Diese Spontaneität nun, welche, wie wir sehen, in der empirischen Anschauung selbst schon wirksam ist, lässt sich in einer dreifachen Synthesis erkennen: „nämlich der Apprehension der Vorstellungen, als Modifi-

cationen des Gemüths in der Anschauung, der Reproduction derselben in der Einbildung, und ihrer Recognition im Begriffe.“ (S. 566. 567.)

Schon in der ersten Form der Synthesis wirkt die Spontaneität auf die Receptivität ein. Alle unsere Vorstellungen nämlich, welchen Ursprung und Charakter sie immer haben mögen, gehören doch als „Modificationen des Gemüths“ zum innern Sinne, dessen formaler Bedingung, der Zeit, sie daher unterworfen sind. In Form der Zeit wird das Mannichfaltige, das die Anschauung, auch die innere, darbietet, nach der Abfolge der Eindrücke unterschieden. Diese Unterscheidungen fordern aber wieder eine Einheit zum Behufe der Anschauung. Für diese ist das Durchlaufen des Mannichfaltigen und das Zusammennehmen desselben nothwendig. Diese Synthesis der Apprehension ist demnach unmittelbar mit der Sinnesthätigkeit verknüpft; ohne sie würden wir auch die reine Anschauung des Raumes und der Zeit nicht haben können. Die Anschauung erheischt für das Mannichfaltige, das sie darbietet, eine Synthesis; die reine Anschauung eine reine Apprehension.

Was die Apprehension für die einzelne Anschauung ist, das ist die Reproduction für eine Reihe von Vorstellungen. Es ist ein empirisches Gesetz, dass die Vorstellungen mit einander „vergesellschaften“, so dass sie einen Uebergang des Gemüths von der einen zur andern bewirken. Dieses empirische Gesetz der Reproduction der Vorstellungen muss aber einen transscendentalen Grund in der Reproducibilität der Erscheinungen haben. Wie käme es sonst, dass ich mit der Vorstellung der rothen Farbe die des schweren Zinnobers verbinde, „in die Gedanken bekomme“? Diese Frage nach einer der Association der Vorstellungen entsprechenden Affinität der Erscheinungen muss man festhalten.

Näher liegt jetzt und zu ihr führt die rein psychologische: Wie wird jener Uebergang des Gemüths von einer Vorstellung zur andern bewirkt? Wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, so muss ich die ersten Theile derselben in Gedanken behalten, und indem ich zu den andern Theilen übergehe, die ersteren reproduciren. Die Vorstellung in ihrer Ganzheit setzt also einen subjectiven Grund, eine Form der reproductiven Synthesis voraus, die gleich der Apprehension zu den transscendentalen Handlungen des Gemüths gehören muss; denn ohne

eine solche würde selbst die reine Anschauung des Raumes nicht möglich sein, wie sich bei der Linie zeigt.

Apprehension und Reproduction ergänzen sonach einander zu Einer Synthesis, welche sich zwar auf die Sinne bezieht, aber über diese hinaus liegt. Wenn wir die Wirkung betrachten, welche aus ihnen hervorgeht, so darf man diese Synthesis Einbildungskraft nennen; denn durch beide Arten dieser Synthesis wird das Mannichfaltige in ein Bild vereinigt. „Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird.“ (S. 579.) Apprehension und Reproduction verbinden das Mannichfaltige der Erscheinungen des innern Sinnes in einem Bilde. Kant führt die Bedeutung dieser Verbindung im Bilde hier nicht weiter aus; aber man wird unwillkürlich daran erinnert, dass dieser Gedanke mit der apriorischen, weil reinen, constructiven Anschauung in nahem Zusammenhange steht. Hier ist der Punkt, wo der „Schematismus“ eingreift!

Indess, einen so wichtigen Bindepunkt in dem Prozesse des Vorstellens das Bild vertritt, so bezeichnet es dennoch nur eine niedere Stufe in der Synthesis des Erkennens. Der subjective Grund der Association ist allerdings in der Reproduction und ihrem Producte, dem Bilde, gegeben; aber wir verlangten auch nach einem objectiven Grunde der Reproducibilität. Wenn gleich alle unsere Wahrnehmungen nur Erscheinungen, das blosse Spiel unserer Vorstellungen sind, so ist doch dieses „blose Spiel“ kein „blindes Spiel“; und die Erscheinungen selbst, sofern sie sich über eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen“ zu dem „Context einer Erfahrung“ erheben, müssen unter dem Gesetze eines synthetischen Zusammenhanges stehen, den das Bild, der Spiegel des Subjectiven, nimmermehr darstellen kann.

Dieser solcher Massen über das Bild hinaus gesuchte objective Grund — er soll im Begriffe gefunden werden — for-

dert sogleich einen neuen subjectiven, der ihm gewachsen sei. Es genügt für den gesuchten Zusammenhang nicht, dass die Wahrnehmungen wiederholt und im Bilde gefasst werden; wir müssen uns auch der Identität der Reproduction bewusst sein können. Vergässe ich beim Zählen, dass die Einheiten von mir zu einander hinzugethan worden sind, so würde ich die Zahl, welche in der successiven Hinzufügung von Einem zu Einem entstanden ist, nicht erkennen. Alle Reproduction würde vergeblich sein, wenn sie nicht mit der Recognition verbunden wäre, „dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten“ Wir müssen das Ergebniss der Reproduction recognosciren können als identisch mit den Gliedern derselben. Und wäre es auch nur das Ergebniss; denn in dem Acte selbst mag dieses Bewusstsein oft sehr schwach sein.

An ein Bild kann sich diese Recognition nicht halten. Das Bild des Triangels kann nicht die Regel geben, nach welcher drei gerade Seiten, in der bestimmten Weise zusammengesetzt, jene geometrische Anschauung nothwendig liefern. Diese Regel setzt voraus, dass wir den Triangel als einen Gegenstand denken. Dazu aber wird die Einheit des Bewusstseins erfordert, welche in dem Begriffe erworben wird. Der Begriff ist es, welcher der Vorstellung ihren Gegenstand giebt, zum Gegenstande macht.

Wenn der Leser das Kapitel von den Kategorieen als den Formen des Denkens scharf durchdacht hat, so kann ihm dieser Satz nicht durchaus dunkel sein. Uebrigens ist es gerade dieser Satz, welcher in dem vorliegenden Kapitel zu voller Klarheit gebracht werden soll. „Alsdann sagen wir: wir erkennen einen Gegenstand, wenn wir in dem Mannichfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.“ Was versteht man denn also unter einem Gegenstande der Vorstellung, als „einem der Erkenntniss correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande“? „Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als Etwas überhaupt = x müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniss doch Nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen könnten.“

Und doch hat unser Gedanke von der Beziehung aller Er-

kenntnisse auf einen Gegenstand Etwas von Nothwendigkeit bei sich; denn nur in Beziehung auf diesen ihren Gegenstand gehen sie erstlich nicht aufs Gerathewohl, und stimmen sie ferner auch untereinander überein, d. h. haben sie diejenige Einheit, „welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“ Diese Einheit im Begriffe eines Gegenstandes ist aber nur die eigene Einheit des Bewusstseins in der Synthesis der Vorstellungen.

Der Gegenstand ist „das Etwas, davon der Begriff eine Nothwendigkeit der Synthesis ausdrückt.“ Der Begriff des Körpers z. B. macht es nothwendig, dass wir gegebene Erscheinungen unter der in ihm enthaltenen synthetischen Einheit subsumiren. Diese Nothwendigkeit muss einen transscendentalen Grund haben — in der Natur unseres Erkennens. Die Apprehension und Reproduction im Bilde beruhte auf einer transscendentalen Einbildungskraft. Die Recognition der Vorstellungen im Begriffe muss ebenso eine transscendentale Bedingung in unserem Geiste haben, vermöge welcher die Einheit der Synthesis im Begriffe hergestellt wird. Die Einheit der Synthesis im Begriffe beruht auf einer formalen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis. Diese formale Bedingung ist die transscendentale Apperception.

Es giebt auch eine empirische Apperception. Diese besteht in dem Bewusstsein unser selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern Wahrnehmung. In dem Flusse der innern Erscheinungen kann es kein stehendes, bleibendes Selbst geben. Wie die innern Anschauungen wechseln, so ihr transscendentaler Grund. Die empirische Apperception ist der innere Sinn.

Die Recognition verlangt einen festen Halt, in dem ihre synthetische Einheit, der Begriff, den transscendentalen Grund findet, den die Anschauung in der Form des Sinnes gefunden hat. Der Begriff, gemäss seiner nothwendigen Beziehung auf den Gegnustand, fordert eine „numerische“ Einheit des Bewusstseins, in welcher die Recognition der Erscheinungen den Zusammenhang der Erfahrung stiften kann. „Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein“ ist die transscendentale Apperception.

Wir haben in der langen Reihe seelischer Fähigkeiten, als welche die transscendentalen Bedingungen „in subjectiver

Beziehung“ *) ausgesprochen werden, keine kennen gelernt, welche nicht der Ausdruck für eine bestimmte seelische Thätigkeit gewesen wäre. Die transscendentale Apperception soll im Unterschiede von dem innern Sinne, den Vorgang erklären, mit welchem das Erkennen anfangen muss, wenn derselbe in der Analyse des Bewusstseins sich zuletzt ergiebt. „Das Gemüth könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannichfaltigkeit seiner Vorstellungen, und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlungen vor Augen hätte, welche alle Synthesis einer transscendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht.“ Wie der innere Sinn nur besteht in dem Flusse der innern Erscheinungen, so soll die transscendentale Apperception die psychologische Thatsache erklären, dass jene Erscheinungen in einer „Identität der Function“ zu einem und demselben Begriffe verbunden werden.

Der Begriff, in der transscendentalen Apperception geboren, drückt die Beziehung aus auf das Etwas, das wir Gegenstand nennen. Also hat auch der Gegenstand selbst seinen letzten Grund in ihr. Die Erscheinungen sammt dem, was sich in ihnen unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht, der Anschauung, sind jedoch am letzten Ende nur Vorstellungen, die als solche, und nur als solche, ihren Gegenstand haben. Dieser Gegenstand der Vorstellung kann daher selbst nicht mehr angeschaut werden, „und daher der nichtempirische, d. i. transscendentale Gegenstand = x genannt werden mag.“ Der reine Begriff von diesem X kann allein objective Realität verschaffen. Dieser reine Begriff enthält nun aber gar nichts Anderes, als die Einheit, welche in dem Mannichfaltigen in Beziehung auf einen Gegenstand recognoscirt wird; und diese Einheit wiederum setzt eine formale Einheit des Bewusstseins voraus, in welcher jene Synthesis erfolgen kann.

So gründet sich alle Erkenntniss in der transscendentalen Apperception, alle Erkenntniss, wie aller Gegenstand der Erkenntniss, alle objective Realität. Und wie Raum und Zeit die formalen Bedingungen der blossen Anschauungen sind, so stehen alle Vorstellungen unter der Einheit der Apperception: auch die in Raum und Zeit. Insofern wir uns aber jener Ap-

*) Vorrede zur ersten Ausgabe. S. 9. 10.

perception selbst nur bewusst werden in der Recognition, so können die Begriffe, mittelst deren die Recognition geschieht, die Kategorieen als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung bezeichnet werden. Da nun aber die Erfahrung den durchgängigen Zusammenhang von Vorstellungen bezeichnet, in welchen jene nothwendige Beziehung auf den Gegenstand enthalten ist, so sind die Bedingungen der möglichen Erfahrung zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.

Wir hatten nach der objectiven Gültigkeit der Kategorieen gefragt: wie die Formen des Denkens sich nothwendiger Weise auf Gegenstände beziehen? Dieses Problem ist nunmehr gelöst. Die Möglichkeit der Beziehung der Kategorieen auf einen Gegenstand liegt in der Nothwendigkeit der Beziehung aller Erscheinungen, einschliesslich der gesammten Sinnlichkeit, auf die ursprüngliche Apperception, „in welcher Alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins gemäss sein, d. i. unter allgemeinen Functionen der Synthesis stehen muss, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität a priori beweisen kann.“ In dem Begriffe wird das Selbst seiner selbst bewusst; in der Einheit des Bewusstseins liegt die Möglichkeit der Vorstellung eines Gegenstandes. Also liegt die Möglichkeit des Gegenstandes in dem Begriffe.

Die transscendentale Apperception mit ihren Hebeln, den Kategorieen, stiftet die transscendentale Affinität der Erscheinungen, in welcher wir die Natur begreifen. Da aber die Natur nur soweit Erfahrung werden kann, als sie in der transscendentalen Apperception, „dem Radicalvermögen aller unserer Erkenntniss“, Einheit empfängt, so kann es nicht „widersinnisch und befremdlich“ lauten, wenn die transscendentale Deduction den Satz ergiebt: die Natur, der Inbegriff der Erscheinungen, richtet sich nach unserem subjectiven Grunde der Apperception. Der Verstand ist selbst die Quelle der Gesetze der Natur, der formalen Einheit der Natur.

In den beiden letzten Sätzen ist eine Unklarheit zurückgeblieben: Verstand und transscendentale Apperception erscheinen in denselben als gleich gesetzt. Dieses Verhältniss bedarf jedoch noch näherer Begründung, welche der dritte Abschnitt

giebt. In diesem beginnt die Recapitulation vom obersten Ende. Die Identität des Selbstbewusstseins wird das transscendentale Princip der Einheit alles Mannichfaltigen unserer Vorstellungen genannt. Diese Einheit setzt aber eine apriorische Synthesis voraus: die productive Synthesis der Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft ist transscendental, und als solche a priori productiv, wenn sie die Möglichkeit der Verbindung des Mannichfaltigen enthält. Nach diesem ihrem Werthe hängt sie mit der transscendentalen Apperception zusammen, steht zu ihr in untrennbarer Beziehung. „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand."

Dieser Satz ist von hoher Wichtigkeit. Der Verstand, den wir bei Kant als ein Seelenvermögen aufzufassen gewohnt sind, wird hier als Ausdruck der Beziehung zweier psychischer Functionen bezeichnet. Und auf diese Beziehung wird hier die Möglichkeit reiner Verstandeserkenntnisse zurückgeführt. Die Kategorieen enthalten die Einheiten für die reine Synthesis der productiven Einbildungskraft; denn in diesen Einheiten bezieht sich das Bild auf ein wahres, durchgängig bestimmtes Selbstbewusstsein. Die Kategorieen bilden also die Beziehung der Einheit der Apperception und jener Synthesis; in ihnen recognoscirt die Apperception die Identität der durch alle die vorhergenannten Formen der Synthesis gebildeten Vorstellungen, und auf Grund der Identität jener Vorstellungen die Identität des eigenen Selbst. Jene Beziehung aber, in welcher diese Recognition sich vollzieht, in welcher das Bild zum Begriffe wird, lernten wir so eben als Verstand kennen; die Einheit, an welcher sie sich vollzieht, ist daher der reine Verstandesbegriff. Der Verstand ist „ein formales und synthetisches Princip aller Erfahrungen", weil er vermittelst der Kategorieen, die Synthesis der Erscheinungen in einem einheitlichen Bewusstsein möglich macht. Die Erscheinungen haben eine nothwendige Beziehung auf den Verstand.

In diesem Zusammenhange wird von dem Verstande die „fruchtbarere" Bestimmung gegeben, dass er das „Vermögen der Regeln" sei. Man hat diese Bestimmung, um Kant in dem Verstande ein Seelenvermögen bewerkstelligen zu lassen, so aufgefasst, als ob der Verstand ein Vermögen wäre, Regeln zu

machen. Aber der Verstand ist „nicht blos ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen; er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannichfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben; denn Erscheinungen können, als solche, nicht ausser uns stattfinden, sondern existiren nur in unserer Sinnlichkeit.“ Wie hängen nun aber Sinnlichkeit und Verstand zusammen? In der Einbildungskraft.

In dieser vermittelnden Aufgabe liegt die Bedeutung der productiven Einbildungskraft innerhalb der Kantischen Erkenntnisslehre. „Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden.“ Die Einheiten dieser Synthesis der Einbildungskraft sind aber — die Kategorieen. „Auf ihnen gründet sich alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben.“ Wie verhält sich demnach die Kategorie zu dem Bilde, dem Producte der Einbildungskraft? Diese Frage bleibt dunkel. Es ist die Frage nach dem Verhältniss der productiven Einbildungskraft zur transscendentalen Apperception.

c. Die Bearbeitung in der zweiten Ausgabe. Das Ich.

Was brachte Kant zu dem Entschluss, diesen Abschnitt anders zu bearbeiten, von dem er in der Vorrede zur ersten Ausgabe sagt: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transscendentalen Analytik, unter dem Titel der Deduction der reinen Verstandesbegriffe, angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet.“ Aus den unmittelbar folgenden Sätzen der Vorrede geht jedoch hervor, dass sich

Kant bewusst war, er habe in dieser Betrachtung, „die etwas tief angelegt ist“, den Abriss einer Psychologie versucht. Neben der objectiven Gültigkeit der Verstandesbegriffe habe er zugleich den Verstand nach den Erkenntnisskräften, auf denen er beruht, „mithin in subjectiver Beziehnng“ untersucht. Was beweist die Richtigkeit dieser Psychologie? „In Betracht dessen muss ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen, dass, im Fall meine subjective Deduction nicht die ganze Ueberzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objective, um die es hier vornehmlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was“ in dem Uebergang zur transscendentalen Deduction „gesagt wird, allein hinreichend sein kann.“ Nach dieser Ansicht verfährt Kant in den Prolegomenen (1783), wo ausdrücklich gesagt wird, es solle nicht erklärt werden, wie Erfahrung entstehe, sondern woraus sie bestehe. Und dieselbe Ansicht spricht Kant in der Vorrede zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (1786) aus. Allein er sagt daselbst auch, dass jene metaphysische Aufgabe, wie nämlich durch die Kategorieen Erfahrung entstehe, leicht gelöst werden könne durch einen Schluss aus der Definition des Urtheils. „Die Dunkelheit, die in diesem Theile der Deduction meinen vorigen Verhandlungen anhängt und die ich nicht in Abrede ziehe, ist dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste ist, den er gewahr wird. Daher ich die nächste Gelegenheit ergreifen werde, diesen Mangel (welcher auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft) zu ergänzen.“ *)

Die Andeutung, die Kant hier gab, hat er in der ein Jahr darauf erschienenen zweiten Ausgabe der Vernunftkritik ausgeführt. Aus einer genaueren Definition des Urtheils, als eines Verhältnisses der Erkenntnisse zur Apperception, hat er eine neue Entwicklung für die objective Gültigkeit der Kategorieen abgeleitet, und ist so zu einer genaueren, klareren Bestimmung von dem Wesen des Selbstbewusstseins gekommen.

Man lese aufmerksam die Sätze in der ersten Ausgabe „Denn das stehende und bleibende Ich“ — bis „zu Stande

*) Bd. V. S. 316.

kommen könne", und man wird sich nicht verhehlen können, dass hier eine Unklarheit zurückgeblieben ist, die Einbildungskraft wird dort zur Sinnlichkeit gerechnet; aber „nur vermittelst" ihrer sollen die Begriffe, welche doch dem Verstande, d. h. der Beziehung zwischen der Einbildungskraft und der Apperception angehören, zu Stande kommen können. Diese Beziehung ist noch nicht im Klaren. Nur an zwei Stellen wird in der ersten Bearbeitung die transscendentale Apperception als „die Vorstellung Ich" bezeichnet. Auch der Name Selbstbewusstsein tritt nicht entschieden in den Vordergrund, obwohl doch aus demselben die transscendentale Natur der Vorstellungen abgeleitet wird. Diese Ableitung aber geschieht nicht aus der Apperception, als einem Acte der Synthesis, sondern als der Einheit des Bewusstseins. Das ist der noch nicht aufgehellte Punkt: wie die Kategorie innerhalb der Apperception, vermittelst der productiven Einbildungskraft, entstehen könne, und wie sie sich zum Ich verhalte, — diese Frage liegt der zweiten Bearbeitung zu Grunde.

Es lässt sich ein Satz angeben, in welchem beide Bearbeitungen zusammenhängen. Es ist dies die wichtige Anmerkung, (S. 577, 578) in welcher der synthetische Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, als der „schlechthin erste und synthetische Grundsatz" des Denkens bezeichnet wird. „Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blose Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern (deren collective Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewusstsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar, (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntniss beruht nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als einem Vermögen." Die letzten drei Worte sind im Original selbst gesperrt gedruckt. An diesen Satz knüpft die zweite Bearbeitung an.

Nach einer einleitenden Erklärung des Begriffs der Synthesis beginnt Kant mit der „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception." „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte,

welches eben so viel heisst, als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein.“ Schon die Anschauung hat eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subject, darin das Mannichfaltige der Anschauung angetroffen wird.

Schopenhauer bemerkt zu diesem Satze: „Muss—können: das ist eine problematisch-apodiktische Enunciation; zu deutsch, ein Satz, der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern giebt.“ *) Wenn man nun aber den aus der ersten Ausgabe eben angezogenen Satz mit diesem zusammenhält, so wird dieses: „Muss—können“ verständlich werden. Das Ich wurde nur als ein Vermögen, als eine transscendentale Bedingung für die Möglichkeit des logischen Urtheils hingestellt; von seiner Wirklichkeit wurde ausdrücklich abgesehen. Keineswegs sollte gesagt sein, dass das Ich, als wirkliches Bewusstsein, allem anderen Bewusstsein vorausgehen müsse; sondern das Selbstbewusstsein wird im Gegentheil erst in die Synthesis des Mannichfaltigen der Vorstellungen gesetzt. Das analytische Bewusstsein setzt das synthetische voraus. Wenn ich roth denke, so stelle ich mir eine Beschaffenheit vor, die mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann, diese anderen haben ausser ihr noch etwas Verschiedenes an sich: „folglich muss sie in synthetischer Einheit mit andern ... vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseins, welche sie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transscendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“ Dieser höchst wichtige Satz lässt den Grund erkennen, der zu einer neuen Ableitung der Erfahrung aus dem Selbstbewusstsein — denn so können wir die Aufgabe der Deduction aussprechen — getrieben hat. Der Ausdruck: muss—können, besagt demnach den richtigen Gedanken: das Ich denke ist nothwendig als eine Bedingung zu denken. Es muss zwar nicht als wirklicher Gedanke alle Vorstellungen begleiten; denn das Bewusstsein kann dunkel sein, wie es in der ersten Aus-

*) Welt als Wille und Vorstellung, Anfang: Kritik der Kantischen Philos. 3. Aufl. Bd. I. S. 535.

gabe hiess. Aber in der Beziehung auf die Apperception liegt die Möglichkeit alles Bewusstwerdens. Allein dieses Ich kann nimmermehr der Inhalt von Vorstellungen produciren; es ist nur die Form der Synthesis derselben. Der Inhalt liegt einzig und allein in dem Mannichfaltigen der Anschauung.

Die synthetische Einheit — dieser in der zweiten Bearbeitung durchgängige Ausdruck unterscheidet dieselbe von der ersten — hat denselben transscendentalen Charakter wie Raum und Zeit. (Man vergleiche den §. 17 zu Anfang). Das transscendentale Ich ist eine Form der Synthesis, wie Raum und Zeit Formen der Synopsis sind. Indem nun so die transscendentale Apperception den Formen der Sinnlichkeit verglichen wird, erweist sich dadurch das „Vermögen" als transscendentale Form, welche zu jenen ersteren Formen in Verhältniss tritt, ihnen übergeordnet wird. Wie der äussere Sinn, unbeschadet seiner Apriorität, dem innern eingeordnet wird, so stehen beide Formen der Sinnlichkeit unter der Form d. i. der transscendentalen Bedingung der Apperception. Durch diese Auffassung, welche sich aus dem von uns entwickelten Wesen der Kantischen Form ergiebt, verliert das transscendentale Ich den dogmatischen Charakter eines Vermögens; und andererseits wird es alles empirischen Inhalts entledigt, der Sphäre besonderer Begriffe oder Anschauungen wahrhaft enthoben. Dies Letztere ist nothwendig wegen des Unterschiedes vom innern Sinne.

Den Prozess des Erkennens muss man in seiner ganzen Vollständigkeit überschauen. Die reine Anschauung ist nur eine wissenschaftliche Abstraction, aus deren Möglichkeit alle Synthesis allerdings erst hervorgeht. In dem empirischen Erkennen aber wirkt niemals die reine Sinnlichkeit, abgelöst von der Synthesis des Verstandes, d. h. von den Arten der Beziehung psychischer Synthesen auf eine psychische Einheit. Nur daher kommt es, dass Raum und Zeit selbst als Quanta continua wahrgenommen werden, weil die Synthesis der productiven Einbildungskraft in ihnen thätig ist.

Diese durchgängige Gleichheit des psychologischen Charakters der Apperception mit den Formen der Sinnlichkeit wird in der zweiten Bearbeitung ausdrücklich anerkannt. „So ist die blosse Form der äusseren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniss; er giebt nur das Mannich-

faltige a priori zu einem möglichen Erkenntniss." (Aber nicht die Einheit dieses Mannichfaltigen!) „Um aber irgend etwas im Raum zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so dass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins (*im* Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Object, ein bestimmter Raum erkannt wird." Die synthetische Einheit macht es demnach, so fährt Kant fort, nicht nur möglich, dass ich ein Object erkenne, sondern jede Anschauung steht unter ihr, weil nur durch diese Synthesis das Mannichfaltige sich in einem Bewusstsein vereinigt.

Herbart fragt: „woher die bestimmten Gestalten bestimmter Dinge? ... Diese Frage ist nach der kantischen Ansicht schlechterdings unbeantwortlich."*) Eine genaue, auf der Lehre von den mechanischen Prozessen der Vorstellungen beruhende Antwort hat Kant allerdings auf diese Frage nicht gegeben; aber den richtigen Weg hat er zur Lösung derselben gewiesen. Und es ist schlechterdings falsch, die kantische Antwort auf diese Frage in der transscendentalen Aesthetik zu suchen. Wir erkennen aus dem zuletzt angeführten, gesperrt gedruckten Satze, dass erst die Synthesis das Object, den „bestimmten Raum" giebt.

Aber in diesem Satze ist Mehr gesagt. Vergegenwärtigen wir uus den Zusammenhang des Gesagten. Im empirischen Erkennen wird das Mannichfaltige, das die Form verbindet, ordnet, aber nur als Mannichfaltiges verbindet, ordnet, durch die Synthesis in der Einheit des Bewusstseins vereinigt. Aber diese Einheit selbst ersteht in der Synthesis, „so dass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins ist." Das Ich ist demnach so wenig eine als besonderes producirendes Vermögen gedachte Substanz, dass es vielmehr in einen Prozess aufgelöst wird, in welchem es entsteht, welcher es ist. Die Einheit der Handlung ist zugleich die Einheit des Bewusstseins.

Und ferner: Die Einheit der Synthesis ist zugleich Einheit des Bewusstseins „im Begriffe einer Linie." Erinnern wir

*) Psychologie II. W. W. Bd. VI. S. 308.

uns, dass Kant in den „Prolegomenen“ den Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, als Beispiel dafür vorführt, dass in allen synthetischen Urtheilen, selbst in den einfachsten Axiomen der Mathematik, „über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff“ enthalten sein müsse. In dem erwähnten Axiom wird die Linie unter den Begriff der Grösse subsumirt. Es entsteht also die Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Ziehens der Linie, und sie besteht im Begriffe der Grösse, unter welchem die Linie subsumirt wird.*) So fällt die transscendentale Apperception mit der synthetischen Einheit, welche in der Kategorie enthalten ist, zusammen; und daher kommt es, dass jene in der zweiten Ausgabe vorzugsweise „die synthetische Einheit der Apperception“ genannt wird. Diese synthetische Einheit ist das Apriorische an den Kategorieen, sofern unter demselben das Ursprüngliche verstanden wird; „der angeborene Grund“, von dem Kant gegen Eberhard redet. Auf diese in der zweiten Bearbeitung schärfer hervortretende Entwicklung stützen wir die Ansicht, dass Kant unter dem a priori des dritten Grades nur die synthetische Einheit als solche gedacht habe, nicht die einzelnen Arten, in welchen dieselbe sich darlegt; oder: dass er die einzelnen Arten nur so weit als ursprüngliche Gedankenformen angesehen habe, als sie Erscheinungen, Darlegungen der synthetischen Einheit der Apperception sind.

Für diese Identität der Apperception und der Kategorieen-Einheit sei noch auf einen andern Satz hingewiesen: „Allein die figürliche Synthesis, wenn sie blos auf die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception, d. i. diese transscendentale Einheit geht, welche in den Kategorieen gedacht wird,“ . . . (§. 24. S. 126). Hier wird ausdrücklich die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception mit der in den Kategorieen gedachten Einheit gleichgesetzt. Mit diesem Ausdruck erkennen wir eine genaue Uebereinstimmung in unserm obigen Satze.

Indessen jener Satz enthält noch Mehr. Wir fragen: Wie entsteht denn die Kategorie im transscendentalen Sinne? Dass

*) Vergl. S. 274, wo der Satz: ich denke das Vehikel aller Begriffe überhaupt genannt wird. Ebenso S. 277, 617.

sie ein Product des Verstandes sei, dürfen wir nicht mehr sagen; denn wir wissen aus der ersten Bearbeitung, dass der Verstand selbst nur eine Relation zwischen der Einbildungskraft und der Apperception ist. Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen jenen beiden transscendentalen Bedingungen war dort nicht zu voller Klarheit gekommen. Hier sehen wir nun: der Verstandesbegriff der Grösse entsteht in der Synthesis des Ziehens der Linie; also in dem Zusammengehen der productiven Einbildungskraft — denn deren Synthesis ist jenes Ziehen der Linie — mit der transscendentalen Apperception. Daher wird in jenem soeben angeführten Satze der terminus Einbildungskraft aus der ersten Ausgabe herübergenommen, und die figürliche Synthesis in dieser ihrer Beziehung auf die ursprüngliche synthetische Einheit „die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft" genannt.

Indem ich die Linie ziehe, vereinige ich in meinem Bewusstsein das Mannichfaltige in den Begriff der Grösse; und indem ich es unter diesem Begriffe verbinde, als Linie denke, vollziehe ich in jener Einheit der Synthesis zugleich die Einheit der Apperception. Ohne diese wäre jene nicht möglich; ohne jene wäre diese nicht wirklich. Für die synthetische Einheit des Begriffs bedarf ich der psychischen Einheit, in welcher die Vorstellung als meine Vorstellung appercipirt wird. Aber jene Einheit der Apperception, jenes „Vermögen" ist eben nur eine reine, transscendentale Form, welche im Acte des empirischen Erkennens nur an Gegebenem wirksam werden kann.

Es ist kein Kantischer Ausdruck; aber es mag in Kant's Sinne sein,*) zu sagen: Wie der Raum die Form für die äussere, die Zeit für die innere Anschauung ist, so ist die transscendentale Apperception die Form für die Kategorieen. Das Selbstbewusstsein ist die transscendentale Bedingung, unter welcher wir die reinen Verstandesbegriffe produciren. Die synthetische Einheit ist die Form, welche allen einzelnen Arten der in den Kategorieen gedachten Einheiten als das Gemeinsame zu Grunde liegt. „Die transscendentale Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom

*) Vergl. S. 276, 593, 606, 617, wo er schwankt, ob die Kategorie oder die Apperception als Form zu betrachten sei.

ject vereinigt wird.“ Und die objective Einheit des Selbstbewusstseins besteht in der synthetischen Einheit der Vorstellungen unter der Kategorie.

Diese tief gegriffene Beziehung des Ich auf den Begriff ergab sich, wie Kant bereits in der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen“ ankündigte, aus einer genaueren Definition des Urtheils. Er fasst das Urtheil als eine psychologische Synthesis. Durch die logische Erklärung, dass das Urtheil die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen sei, sei er niemals befriedigt worden: Worin besteht dieses Verhältniss? Ein Urtheil ist „nichts Anderes als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen.“ Der Satz: die Körper sind schwer, ist desshalb ein Urtheil, weil in ihm zwei Vorstellungen zu einer nothwendigen Einheit der Apperception gebracht sind. Diese Einheit ist nur desshalb objectiv, in den Dingen, weil sie als nothwendig gedacht wird in der transscendentalen Apperception.

Mit dieser Definition des Urtheils stimmt die „Erklärung der Kategorieen“ überein, welche in unserer zweiten Bearbeitung dem „Uebergang“ angehängt worden ist. „Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird.“ In dem kategorischen Urtheil z. B., alle Körper sind theilbar, ist die Function das Verhältniss des Subjects zum Prädicat. Dieses Verhältniss aber ist unbestimmt, kann wechseln. Ich kann auch sagen: einiges Theilbare ist ein Körper. „Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt, dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als blos Prädicat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorieen.“ Diese beiden Definitionen sind zusammenzuhalten. Die Kategorie ist Bestimmungsmittel für das Urtheil. Und das Urtheil ist Bestimmungsmittel der Apperception.

Durch diese psychologischen Bestimmungen bestätigt sich aber die transscendentale Bedeutung der Kategorieen, dass sie „blose Gedankenformen“ sind, durch die der Gegenstand zwar bestimmt, gedacht, aber nicht erkannt wird (vergl. §. 22). Die Kategorie, isolirt betrachtet, abgelöst von dem

Mannichfaltigen, welches sie zur Einheit der Apperception bringt, bezeichnet nur die transscendentale Einheit einer *synthesis intellectualis.* Setzen wir aber die Gedankenformen in Bezug zu den Sinnesformen, so entsteht die „figürliche Synthesis" (*synthesis speciosa*). Dies ist die schon genannte transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, welche somit, auch hier productive Einbildungskraft genannt, die Vermittlung zwischen den „beiden äussersten Enden" bewirkt; nur in viel tieferem Sinne noch, indem sie das Ich mitproducirt.

Alle anderen Bestimmungen, in Bezug auf das eigentliche Problem der Deduction, die objective Gültigkeit der Kategorieen, sind im Wesentlichen ganz dieselben. Der transscendentale Idealismus wird in der zweiten, wie in der ersten Bearbeitung, gelehrt und gewahrt. Kant setzt, wie er in der Vorrede sagt, voraus, dass man die erste Ausgabe mit der zweiten vergleiche. Nur Ein Punkt ist bis jetzt noch unerörtert geblieben, der in der neuen Bearbeitung ausführlicher behandelt worden ist: Das Verhältniss der transscendentalen Apperception zum inneren Sinne.

X. Die Lehre vom innern Sinne.

Das Verhältniss der Lehre vom innern Sinne zur transscendentalen Logik ergiebt sich aus der Bedeutung des inneren Sinnes innerhalb der transscendentalen Aesthetik. Es bleibt unverständlich, sowohl aus welchem Grunde Kant neben der empirischen eine transscendentale Apperception, als auch aus welchem Grunde er neben dieser jene angenommen und noch in der Anthropologie diese Unterscheidung festgehalten habe, wenn man nicht den innern Sinn in seiner kritischen Bedeutung für das reine Ich erkennt. Wir werden, ohne ausführlich auf diesen Punkt einzugehen, zeigen können, dass in dieser Annahme, von allem Metaphysischen abgesehen, eine gesunde Psychologie steckt: aber Grund und Wesen des innern Sinnes liegen in den metaphysischen Bedürfnissen des kritischen Idealismus.

Kant unterscheidet Sinnlichkeit und Verstand. Welche *Bewandtniss* es mit dieser Unterscheidung im Sinne der See-

lenvermögenstheorie habe, darüber hat die im vorigen Kapitel enthaltene Definition des Verstandes eine von der gewöhnlichen Ansicht abweichende Vorstellung erweckt, durch deren Bestätigung die Kantische Theorie des Bewusstseins nicht bloss ein anderes Ansehen, sondern erst einen wirklichen Aufschluss erhalten würde.

Zuerst von der Sinnlichkeit. Sie wird eine besondere Erkenntnissart, und als solche vollgiltig genannt. Wir sind gewohnt, bei den Sinnen an eine untergeordnete, eingeschränkte Art der Wahrnehmung zu denken. Der Kantische Sinn geht weiter und tiefer. Nach der transscendentalen Aesthetik giebt es zwei Sinne. In unseren obigen Entwickelungen hatten wir vornehmlich den äussern Sinn behandelt. Er umfasst die ganze sogenannte materiale Welt. Die vorkantische Philosophie nannte jene Welt der Dinge — Raum; sei es, dass sie diesen Raum als eine subsistirende, sei es, dass sie ihn als eine den Dingen inhärirende — absolute Realität dachte. Diesen Raum, die Substanz der Realitäten, zerschlägt Kant, und macht ihn zu einer Form des Sinnes. Es sei des Sinnes formale Beschaffenheit, räumlich anzuschauen, äussere Dinge zu construiren. Die Dinge heissen äussere, weil wir einen äussern Sinn erkennen, aus dessen Art sie entstehen. Der äussere Sinn zeigt von vornherein sein wahres Gesicht: er ist es, der die Dinge als Erscheinungen spiegelt.

Aber der Raum allein kann diese Ansicht nicht halten. Die andere absolute Realität, die Zeit, muss gleicher Weise ihre transscendentale Auflösung erleiden: in eine Erkenntnissform. Sonst bleibt der kritische Idealismus unbewiesen. Gerade die Zeit galt als Bollwerk des materialen Idealismus. Man gab die Idealität des Raumes zu und leugnete die der Zeit. Veränderungen seien wirklich; dies beweise der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen. Veränderungen aber seien nur in der Zeit möglich; also sei die Zeit etwas Wirkliches.

So argumentirte Lambert gegen die Habilitationsschrift, in welcher bereits die Zeit als ein nicht Reales gesetzt wurde. „Sind die Veränderungen real, so ist die Zeit real, was sie auch immer sein mag. Ist die Zeit nicht real, so ist auch keine Veränderung real.*) Mit der Erklärung: die Zeit ist

*) Lambert an Kant, Anfang December 1770. Bd. I. S. 365.

eine Form der Sinnlichkeit, ist in der That Nichts ausgerichtet, wenn dieser terminus noch keine transscendentale Bedeutung hat. „Was sie auch immer sein mag!" sagt Lambert. Halten wir uns aber im Zusammenhange der transscendentalen Fragen, so müssen wir die Veränderungen selbst angehen, in denen die Realität der Zeit geborgen sein soll. Wie kommen wir denn zu der Erfahrung dieser Veränderungen? Stellen wir uns die Veränderungen als gleichsam äussere Geschehnisse vor, so können wir aus ihrer Wirklichkeit Nichts schliessen. Die ganze Evidenz der Realität, die in ihnen liegt, besteht vielmehr darin, dass sie die unmittelbarste Form unserer innern Wahrnehmung ist. Nur von diesem Gesichtspunkte aus ist es möglich, zu einer apriorischen Erkenntniss zu gelangen; nur muss man behutsam schliessen. „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. . . . Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst, als Objects anzusehen." (S. 69). Wenn ich sage: meine Vorstellungen folgen einander, so heisst das nur: ich bin mir ihrer, der Form des innern Sinnes gemäss, in einer Zeitfolge bewusst. Das Bewusstsein des Nacheinander der Vorstellungen beweist demnach nur, dass die Vorstellungen, die innern Vorgänge unseres Selbst, gleich den äussern Anschauungen Modificationen unserer Sinnlichkeit, Erscheinungen des innern Sinnes sind. Dem äussern Sinne wurde die ganze räumliche Welt zugewiesen; das eigene Subject sammt dem Wechsel seiner Vorstellungen wird dem innern Sinne eingegeben. So wird alles Reale in die Sinnlichkeit aufgenommen, und beide Gattungen des Realen, das Aeussere und das Innere, werden durch Einordnung unter dieselbe Sinnlichkeit in ein festes und genaues Verhältniss gesetzt. Die Bestimmung dieses Verhältnisses enthält der innere Sinn; und diese Bedeutung desselben wollen wir schrittweise kennen lernen.

In der zweiten Ausgabe führt Kant als Bestätigung seiner Theorie von der transscendentalen Idealität des Raumes und der Zeit die Bemerkung an, dass die Sinne nur Verhältnissvorstellungen liefern. Was in dem Orte gegenwärtig sei, was in dem Dinge selbst gewirkt werde, sagt der äussere Sinn nicht aus. Dies wird an dem innern Sinne noch deutlicher. Zunächst bilden die Anschauungen des äussern Sinnes seinen „*eigentlichen* Stoff, womit wir unser Gemüth besetzen." (S. 77).

Sodann erfahren wir durch ihn nur Verhältnisse, wie sie der formalen Bedingung gemäss sind, nach welcher sich die innern Wahrnehmungen ordnen. Desshalb gerade heisst, wie wir in unseren Entwicklungen über den Begriff der Form ausgeführt haben, die innere Anschauung die Form des innern Sinnes, weil sie Nichts als Verhältnisse enthält. An unserer, in der zweiten Ausgabe hinzugekommenen Stelle wird die Form geradezu als „die Art“ bezeichnet, „wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird, d. i. der innere Sinn seiner Form nach.“ Wir werden auf die Bedeutung dieses Satzes für die Frage nach dem Sinne der Kantischen Unterscheidung zwischen Receptivität und Spontaneität zurückkommen.

Den metaphysischen Kern dieses schwierigen Gedankens legt der unmittelbar folgende Satz blos: „Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subject, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung blose Selbstthätigkeit, d. i. intellectuell wäre.“ Die Spitze dieses Satzes kehrt sich „also“ gegen den dogmatischen Idealismus. Und wir bemerken eine für das Verhältniss der zweiten zur ersten Ausgabe der Vernunftkritik wichtige Uebereinstimmung in dieser Einschaltung mit der andern, welche Kant „Widerlegung des Idealismus“ überschrieben hat. In der schärferen Hervorhebung des Unterschiedes zwischen dem innern Sinne und der transscendentalen Apperception bewahrt die zweite Ausgabe den wesentlichen Inhalt der ersten Bearbeitung der Paralogismen. Die „Widerlegung des Idealismus“, welche man als einen Abfall vom kritischen Grundgedanken bezeichnet hat, ist genau in demselben Geiste in jener ersten Bearbeitung der Paralogismen enthalten.

Man beachte für diesen wesentlichen Punkt Sätze, wie die folgenden: „Also existiren ebensowohl äussere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniss meines Selbstbewusstseins; nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung meines Selbst, als des denkenden Subjects, blos

auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äussern Sinn bezogen werden. Ich habe in Ansicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebensowenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken;) denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist." (S. 599.) Um diesen Unterschied zwischen der unmittelbaren Wahrnehmung und dem Schliessen dreht sich auch die „Widerlegung", welche zwar das „blose, aber empirisch bestimmte, Bewusstsein meines eigenen Daseins" voraussetzt. Diese empirische Bestimmung enthält der innere Sinn.

Darum also wird das Netz der Sinnlichkeit auch um jenes innere Wahrnehmen gespannt, darum wird ein innerer Sinn zugelassen, weil derselbe als Stütze des materialen Idealismus galt. Entweder, sagt Kant, es dürfte gar kein innerer Sinn eingeräumt werden, oder das Subject, welches er vorstellt, ist — Erscheinung. Kant erfindet den innern Sinn nicht. Er widerlegt nur durch ihn selbst, was er nach den entgegengesetzten Ansichten beweisen sollte. Man hat den innern Sinn zum Organ der intellectualen Anschauung gemacht! — Aber diese ist ein innerer Widerspruch. Die Anschauung ist sinnlich und der Sinn kann nicht als intellectuale Function selbstthätig produciren. Die Anschauung unseres Selbst ist nur dadurch Anschauung, dass wir das Mannichfaltige, das in ihr gegeben ist, in der Form der Zeit verbinden. „Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein" (sc. seiner selbst) „innere Wahrnehmung von dem Mannichfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muss um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen." (S. 77.) So hängt der innere Sinn auf's genaueste mit dem als „Widerlegung des Idealismus" bezeichneten Lehrsatze zusammen, dass das Bewusstsein des eigenen Daseins, sofern es empirisch bestimmt ist, das Dasein äusserer Dinge beweise, weil es dieselben vielmehr involvire. Andererseits muss man die gefährlichen Wendungen merken, die dieser innere Sinn gegen die Grundveste der rationalen Seelenlehre, gegen die Seelensubstanz nehmen muss, welche auf dem intellectualen Ich beruht.

Indem der innere Sinn die Leibniz-Wolf'sche „Intellectuirung“ des Sinnlichen aus dem letzten Schlupfwinkel treibt, geht er zugleich gegen den gesammten materialen Idealismus und trifft ebensosehr den problematischen, wie den dogmatischen. Die metaphysische Leistung, für die er ausersehen ist, kennen wir jetzt; es fragt sich nur, wie seine Annahme psychologisch gerechtfertigt sei. Wie kann ein Subject sich selbst innerlich anschauen, indem es das Bewusstsein seiner selbst erst aus der Wahrnehmung des vorher gegebenen Mannichfaltigen schöpfen soll? Diese Frage stellt Kant sich selbst, und zwar im unmittelbaren Fortgange seiner Erläuterung des innern Sinnes.

Kant sagt, diese Schwierigkeit, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne, sei „jeder Theorie gemein.“ Dagegen erklärt er, wie nach seiner Theorie die innere Anschauung überhaupt zu denken sei. „Wenn das Vermögen sich bewusst zu werden, das, was im Gemüthe liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muss es dasselbe afficiren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zu Grunde liegt, die Art, wie das Mannichfaltige im Gemüthe beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.“ Die Affection, das die sinnliche Thätigkeit bestimmende Moment, sehen wir somit auch beim innern Sinne geltend gemacht. Wie der äussere Sinn von dem „unbestimmten Gegenstande“, den wir, nachdem uns das transscendentale x bekannt geworden ist, wohl den unbestimmbaren nennen dürfen, afficirt wird, so der innere Sinn von den Vorstellungen des äussern, „wie es von innen afficirt wird.“ Das Bewusstsein des Selbst beruht zunächst auf der Affection dessen, was im Gemüthe gegeben ist. Das Was, von dem diese Affection ausgeht, können wir nicht angeben; so wenig wie für die Affection des äussern Sinnes: wo und was ist der afficirende Gegenstand? Beide kennen wir nur als „Etwas“. (S. 590.) „Das transscendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern

ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben." (S. 604.) *) Damit das Bewusstsein unser selbst entstehen kann, muss also zu allererst das Mannichfaltige im Verhältnisse des Nacheinander zusammengehalten werden. Dies ist die erste Bedingung, genau im Kantischen Sinne: die conditio sine qua non. Diese negative Bedingung für die Entstehung des Selbstbewusstseins liegt im innern Sinne. Und sie muss dieses Umstandes wegen, dass sie die conditio sine qua non ist, „um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen." Die Bedeutung dieses Unterschiedes wird in diesem Kapitel noch näher erörtert werden. Nur darauf sei hier noch hingewiesen, dass Kant in dieser wichtigen Einschaltung der zweiten Ausgabe von seiner durchgängigen Terminologie in beachtenswerther Weise abweicht, indem er von dem innern Sinne sagt, es sei dessen formale Beschaffenheit, die Wahrnehmungen „in der Vorstellung der Zeit" zu bestimmen. Die sonstige Form ist es, die hier Vorstellung genannt wird.

Nachdem wir nunmehr die metaphysische Bedeutung des innern Sinnes erkannt haben, nämlich das afficirende Subject zu einem „transscendentalen Etwas" zu machen, und das angeschaute Subject zur Erscheinung, können wir den bekannten Satz verstehen: „Ich sehe nicht, wie man soviel Schwierigkeit darin finden könne, dass der innere Sinn von uns selbst afficirt werde." (S. 129.) Auf diesen Satz hat Herbart hingewiesen indem er von Kant behauptet, dass er gleich Wolf den innern Sinn „in die ersten Zeilen bringe, nicht eben in der Meinung, ein Problem aufzustellen, sondern vielmehr den Grundstein zu allem Nachfolgenden zu legen." **) Diese Ansicht muss auffällig erscheinen, wenn man bedenkt, dass Kant den innern Sinn zwar schon in der transscendentalen Aesthetik aufstellt, aber erst innerhalb der transscendentalen Logik durch die sorgfältigsten und tiefsten Distinctionen, welche er sowohl in den „Paralogismen" wie in der „Deduction" zweimal bearbeitet, die Bedeutung desselben feststellt.

Auch der angezogene Satz findet sich in der zweiten Bearbeitung der Deduction, in welcher wir eine schärfere Ab-

*) Vergl. Prolegomena Bd. I. S. 105.

**) Psychologie Theil II. WW. Bd. VI. S. 189.

grenzung des innern Sinnes von der transscendentalen Apperception aufzeigen wollten. Indem wir den Sinn dieses Satzes darlegen, treten wir in die Erörterung des gesuchten Unterschiedes ein.

Ohne die synthetische Einheit der Apperception — dies hatte unsere Entwicklung der Deduction bereits ergeben, — giebt es keine Erkenntniss. Der Raum ist an sich keine Erkenntniss, sondern ein „Hirngespinnst": er giebt nur das Mannichfaltige a priori zu einem möglichen Erkenntniss; oder, wie es in der ersten Bearbeitung der Paralogismen heisst: „der Raum ist die Vorstellung einer blosen Möglichkeit des Beisammenseins." (S. 601.) Um eine Linie zu denken, muss ich sie ziehen, muss ich eine Synthesis vollziehen, in welcher zugleich die Einheit des Bewusstseins zu Stande gebracht wird. Nun haben wir aber ferner schon angedeutet, dass diese Einheit des Bewusstseins nicht etwa „durch eine ureigene Action unserer selbstbewussten Seele möglich wird",*) sondern in der Subsumtion der Anschauung unter die Kategorie entsteht, (vergl. oben S. 142) „die Einheit der Synthesis ist zugleich die Einheit des Bewusstseins im Begriffe einer Linie." Diese Subsumtion kann nicht im Sinne erfolgen; sonst müssten wir im Sinne auch die Kategorie haben. Folglich muss die transscendentale, d. h. die für die Möglichkeit der Erfahrung nothwendige Einheit des Bewusstseins von dem innern Sinne verschieden sein.

Nun könnte man aber einwenden: Wozu die vielen Erkenntnissquellen? Warum kann die Kategorie nicht auch in der Sinnlichkeit, als der einzigen Erkenntnissquelle, enthalten sein? Ohne diese Frage schon hier im Allgemeinen erledigen zu wollen, sei nur dies geantwortet: Die Kategorie ist ja nur der Begriff von einem Gegenstande überhaupt. Um objective Realität zu erlangen, muss vorher die Kategorie auf Anschauung, mithin auf Sinnlichkeit bezogen sein. Legt man nun die Kategorie schlechtweg in die Sinnlichkeit, so werden damit die Grenzsteine der Kritik eingerissen, der Prüfstein der Erfahrung geht verloren, und wir stecken wieder in der Schwärmerei der Ontologie!

Dies ist der transscendentale Grund für die Annahme der

*) J. B. Meyer, Kant's Psychologie S. 275.

reinen Apperception neben dem innern Sinne. Der innere Sinn kann in dem Mannichfaltigen seiner Wahrnehmungen nur ein wechselndes Bewusstsein, und demzufolge nur subjective Wahrnehmungsurtheile geben. Die transscendentale Einheit der Apperception aber gewährt eine objective Einheit des Selbstbewusstseins, insofern durch sie „alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird." (S. 120.) Diese Gleichwerthigkeit beider Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung soll ja überall nachgewiesen werden: dass der „Begriff ohne Anschauung leer", und dass „die Anschauung ohne Begriffe blind" sei. In der Gegenstellung des innern Sinnes und der transscendentalen Apperception wird das Verhältniss der beiden formalen Bedingungen der Erfahrung aufs schärfste gespannt, und aufs deutlichste geklärt.

Diese Klärung, welche die zweite Bearbeitung der Deduction liefert, dürfen wir als eine Klärung der kritischen Theorie im Ganzen bezeichnen. Um von dem materialen Idealismus abzulenken, wird der Unterschied so wiederholentlich und so eindringlich hervorgehoben, nach beiden Seiten hin. Wir erklären jetzt nur die Unerlässlichkeit der Apperception. „Die Apperception, und deren synthetische Einheit, ist mit dem innern Sinne so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr als der Quell aller Verbindung, auf das Mannichfaltige der Anschauung überhaupt, unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blose Form der Ansschauung, aber ohne Verbindung des Mannichfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung derselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den innern Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist." (S. 128.) In dieser Synthesis, der eigenthümlichen Function des Verstandes, bestimmt, oder — um den andern Kantischen Ausdruck zu brauchen — afficirt derselbe den innern Sinn. „Der Verstand findet also in diesem (sc. dem innern Sinne) nicht schon eine dergleichen Verbindung des Mannichfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt." Die Synthesis unterscheidet die Apperception von dem Sinne.

Hält man nun diesen Unterschied fest, und dies kann nicht schwer fallen, wenn man sich die Bedeutung der synthetischen Einheit, welche in den Kategorieen gegeben ist, vergegenwärtigt, so erscheint die Annahme der transscendentalen Apperception so nothwendig, dass die Identität Beider fraglich wird: wie das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden, und doch mit ihm als dasselbe Subject einerlei sein könne? Die Frage wird aus dem Grundgedanken der kritischen Theorie gelöst. Es habe dieselbe „nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object, und zwar der Anschauung und inneren Wahrnehmung sein könne." Wenn ich mir überhaupt ein Object der sinnlichen Anschauung werden kann, wenn unserer Sinnlichkeit einmal die Fähigkeit zuerkannt wird, wie irgend ein anderes Ding, so auch das Ich vorstellig zu machen, dann hat es in der That keine Schwierigkeit, dass dieses sinnliche Ich mit dem denkenden zusammenfalle. Denn dieser ästhetischen Ansicht entspricht die logische, dass das: Ich denke nur die synthetische Einheit bezeichnet in dem Mannichfaltigen der Anschauung. Das denkende Ich ist nur die Einheit in der Synthesis der Gedanken, welche sich als Einheit im Subjecte dieser Gedanken gebehrdet. (vgl. S. 617.)

Die Frage hat — dies muss man wohl beachten — „auch nicht weniger Schwierigkeit" als jene andere, wie ich mir selbst überhaupt Gegenstand der Anschauung werden könne. Von dieser aber haben wir bereits gesehen, dass Kant sie als eine jeder Theorie gemeine Schwierigkeit bezeichnet. Er hebt dieselbe durch seine Auflösung in die Formen. Die Zeit, die doch gar nicht Gegenstand äusserer Anschauung ist, können wir nur im Raume, unter dem Bilde einer Linie, also als äussern Gegenstand vorstellig machen. Wie nun die Raumesanschauungen nur Erscheinungen sind, so kann auch die Objectivirung unserer inneren Zustände nur Erscheinung sein. Die Erscheinung aber setzt ein afficirendes Etwas voraus, im innern wie im äussern Sinne.

Jetzt haben wir den Grund, demzufolge die Affection des innern Sinnes durch sich selbst für Kant keine Schwierigkeit hat. Wie der räumliche Sinn von einem transscendentalen Object = x afficirt wird zur äussern Anschauung, so der innere Sinn von einem transscendentalen Subject = x zur innern. Ja,

der äussere Sinn kann nicht bloss als Analogie, sondern als Beleg gelten; denn seine Erscheinungen sind der „Stoff" des innern. Kant beruft sich dabei auf die psychologische Thatsache der Aufmerksamkeit. Es könnte nach diesem Beispiele scheinen, als ob die Schwierigkeit nicht aus der transscendentalen Natur der sinnlichen Formen gelöst würde. Allein man muss bedenken, dass der ganze Satz mit seinem Beispiel sich als Anmerkung zu der Entwicklung findet, welche im § 24. von der Möglichkeit der Identität des denkenden Subjects und des gedachten Objects gegeben ist. In dieser Entwicklung soll das „Paradoxe" gehoben werden, dass wir von uns selbst afficirt werden können; und es wird in ihr gehoben. Das Beispiel, das die Anmerkung enthält, soll die Schwierigkeit nicht lösen, sondern die Lösung auf populäre Weise deutlich machen. Diese Bemerkung muss man gegen J. B. Meyer (Kant's Psychologie S. 283.) im Auge haben.

Es möchte hier der Ort sein, noch einer andern Einwendung entgegenzutreten.

Trendelenburg, indem er der Kantischen Ansicht die „gewöhnliche Vorstellung" entgegenhält, welche die Zeit „als die Dinge bestimmend und regierend setzt, und sie den Dingen ebenso einwohnen lässt, wie der Raum dieselben umfasst", bemerkt gegen Kant: „Wenigstens müsste erklärt werden, wie denn durch mittelbare Uebertragung die Form des innern Sinnes jemals als unmittelbar in den Dingen erscheinen könne. Diese Erklärung ist nirgends gegeben worden."*) Der entwickelte Satz enthält die vermisste Erklärung ... „dass wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äussrer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen, ohne welche Darstellung ..., imgleichen, dass wir die Bestimmung der Zeitstellen für alle innern Wahrnehmungen immer von dem hernehmen müssen, was uns äussere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des innern Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äussern Sinne im Raume ordnen." (S. 129.) Weil wir uns den Wechsel unserer inneren Veränderungen nur räumlich vorstellig machen können, daher kommt es, dass wir

---

*) Logische Untersuchungen. 2. Aufl. I. S. 164.

sogar unser Subject uns als anschaubares Object projiciren müssen. Und so wird es daraus klar, dass die Form des innern Sinnes, welche nur räumlich vorstellbar ist, unmittelbar in jenen räumlichen Dingen erscheinen kann.

In den zuletzt geführten Betrachtungen hatte sich die Nothwendigkeit der transscendentalen Apperception, als des Princips der Synthesis, gegenüber dem innern Sinne behauptet. Wir weisen jetzt auf die anfänglichen Entwicklungen dieses Kapitels zurück, in denen wir den innern Sinn als die *conditio sine qua non* der Synthesis erkannt hatten, und zugleich auf die gefährlichen Folgerungen hindeuteten, welche sich aus dieser negativen Bedingung für die Bedeutung des reinen, intellectualen Ich ergeben. Diese Folgerungen sind jetzt zu ziehen.

Die Apperception ist der Heerd des Bewusstseins. Wie sich alle Anschauung zum innern Sinne verhält, so alles Bewusstsein zur reinen Apperception. Diese Unterordnung ist in dieser Proportion ausdrücklich in der ersten Bearbeitung der Deduction (S. 581) ausgesprochen worden. In Folge dieser ihrer Bedeutung dehnte sich die Sphäre ihrer Geltung ungebührlich aus. Aus dem Ich entsprangen die Paralogismen der reinen Vernunft.

Der Paralogismus schliesst von dem transscendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannichfaltiges enthält, auf die absolute Einheit des Subjects selber, von dem ich aber auf diese Weise keine Erkenntniss erlange. Das Bewusstsein von der Einfachheit der Vorstellung kann nicht die Erkenntniss von der Einheit des Gegenstandes derselben verbürgen. Der Paralogismus ist ein in der Form fehlerhafter Schluss, weil im Ober- und im Untersatze nicht dasselbe Wesen gedacht wird. Auf diesen fehlerhaften Schluss, welchen Kant in vier Arten zerlegt, ist die rationale Psychologie aufgebaut, welche eine Wissenschaft von der Natur unseres denkenden Wesens sein will. Wir lassen in den folgenden Sätzen die zweite Bearbeitung der Paralogismen über jene vermeintliche Wissenschaft urtheilen. „Zum Grunde derselben können wir aber nichts Anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein bloses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er, oder Es (das

wohl blos zum denkenden Subjecte, als alle übrigen Gedanken gehören, nur dass sie dieses Täuschende an sich haben, dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschaut werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität ausser der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen ausser uns, sondern blos von der Verknüpfung der Vorstellungen des innern Sinnes mit den Modificationen unsrer äusseren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so dass sie in einer Erfahrung zusammenhängen." (S. 607. 608.)

Die Lehre von der apriorischen Sinnlichkeit hat diese reifste Erkenntniss der Metaphysik gezeitigt, dass „die ganze selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unsrer Sinnlichkeit so unter einander in Verbindung stehen, dass diejenigen, welche wir äussere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen, als Gegenstände ausser uns vorgestellt werden können; welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von ausser uns befindlichen, ganz fremdartigen wirkenden Ursachen zu erklären, indem wir die Erscheinungen einer unbekannten Ursache für die Ursache ausser uns nehmen, welches nichts, als Verwirrung veranlassen kann." (S. 609.) Dieser Verwirrung wird begegnet durch die Aufrichtung einer durch ihre Apriorität dem Verstande ebenbürtigen Sinnlichkeit, welche in ihren Formen den transscendentalen Grund beider Arten von Erscheinungen enthält.

Bevor wir nun die Lehre von dem solcher Massen in seiner Bedeutung innerhalb des Kantischen Systems befestigten innern Sinne verlassen, wollen wir zur weiteren Begründung unserer Auffassung von demselben über die Frage nach dem Unterschiede zwischen Sinnlichkeit und Verstand unser durch die bereits gegebenen Erörterungen vorbereitetes Urtheil in Kürze darlegen.

Die Unterscheidung zwischen der receptiven Sinnlichkeit und dem spontanen Verstande ist ziemlich allgemein getadelt

worden. Aber man hat dabei die metaphysischen Gesichtspunkte übersehen, aus denen diese Distinction allein richtig beurtheilt werden kann. Den Widerspruch, den J. B. Meyer von Seiten der Psychologie gegen jene Unterscheidung erhebt, können wir nicht als begründet anerkennen; denn das von demselben gegen Kant Geltendgemachte trifft Kant nicht. „Sinn und Verstand stehen nicht neben einander wie Receptivität und Spontaneität der Seele und bedürfen daher gar keiner gesuchten Verbindung durch ein Schema des Zeitbegriffs. Die Seele ist activ in der Production der Raum- und Zeitanschauung des Sinnes, wie in Ausübung der einheitlich verknüpfenden Function des Verstandes; sie ist activ sogar in der Aufnahme des gegebenen sinnlichen Empfindungsstoffes.“ *) Der Fehler, der nach unserer Ansicht dieser Bemerkung zu Grunde liegt, besteht darin, dass dem Sinne die Seele entgegengestellt wird. Diese ist allerdings activ in der Sinnesanschauung. Diesen Gedanken haben wir an vielen Stellen als Kantischen bezeichnet und hervorgehoben, dass die Raumesanschauung, isolirt genommen, ein blosses „Hirngespinst“ enthält; zur wirklichen Anschauung ist die Synthesis des Verstandes erforderlich und in der That mit ihr verbunden. In dieser Verbindung steckt die active Seele. Kant hat aber eben die Elemente, welche zusammen den Begriff Seele geben, isolirt und sie zu metaphysischen Zwecken in active und passive geschieden. Den metaphysischen Werth dieser Unterscheidung haben wir erkannt; auf die Keime einer gesunden Psychologie, welche die Formen in Prozesse auflöst, haben wir in den schwierigen Kantischen Entwicklungen mehrfach hinweisen können. In das Einzelne der psychologischen Probleme können wir nach der Anlage unsrer Arbeit nicht eintreten. Nur dies sei noch ausdrücklich gesagt, dass wir in der Kantischen Bestimmung des Ich die entschiedensten Berührungspunkte mit Herbart erkennen, sofern die Psychologie desselben sich von den metaphysischen Voraussetzungen frei und nur an den Gedanken der psychischen Prozesse und deren mechanischer Verbindung hält. Herbart selbst hat dies Verhältniss, in dem er zu dem grossen Psychologen der reinen Vernunft steht, offenbar verkannt, wenn er an Kant's Behauptung, dass das Ich eine reine intellectuelle

*) Kant's Psychologie S. 175.

Vorstellung, aber zugleich die ärmste unter allen sei, das Urtheil knüpft: „Uebrigens ist hier ein doppelter Fehler begangen; theils in der übereilten Annahme eines reinen intellectuellen Vermögens; theils in dem Vergessen des grammatischen Begriffs des Ich, welcher durch den Gegensatz und die Einerleiheit des Objects und Subjects der Speculation mehr zu thun giebt, als zahllose andere, an Inhalt viel reichere Begriffe." *) Und diese Speculation soll Kant zu machen „vergessen" haben —, angesichts der beiden Bearbeitungen der Deduction! Was nun die „übereilte Annahme eines Vermögens" betrifft, so weiss der Leser bereits, (vergl. oben S. 139.) dass sogar von der Wirklichkeit des Ich abgesehen wird. Was ist das wohl für ein Vermögen, von dessen Wirklichkeit man absieht! Das Vermögen ist nur die transscendentale Form. **) Diese aber ist nicht eine „ureigene Action", sondern sie ist — doch dies ist nicht Kantischer Ausdruck; wie weit es hingegen dem Kantischen Gedanken gemäss sei, muss die vorangegangene Untersuchung gelehrt haben —: eine Form im psychischen Gesammtgeschehen, welche andere Prozesse voraussetzt, mit einem Theile derselben zusammenfällt.

Dieser unserer Auffassung gemäss bedeutet die Receptivität der Sinnlichkeit nicht die Passivität derselben im strengen Sinne, und die Spontaneität des Verstandes schliesst nicht alle Activität von den Sinnen aus. Vor Allem sei auf ein bezeichnendes Wort in der Kritik aufmerksam gemacht. „Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität." (S. 348.) Auch ist dies ja eine erhebliche Beeinträchtigung der Passivität des Sinnes, dass der innere Sinn sich selbst afficirt. Und die Spontaneität wird ebenso erheblich eingeschränkt, indem sie auf ein „bloses Thun (das Denken)" ***) bezogen wird. Sie bringt nichts hervor, woran wir doch vornehmlich beim spontanen Handeln denken; sondern sie bestimmt nur ein Gegebenes. Und der Receptivität können wir auch keine Quelle angeben; sondern das Object, das sie empfängt, ist ein transscen-

*) Psychologie II. WW. Bd. V. S. 272.

**) vgl.: Ueber die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren § 6. „Dass Verstand und Vernunft ... keine verschiedenen Grundfähigkeiten seien."

***) Anthropologie Bd. VII, 2. S. 28.

dentales. Dieser Gedanke wird im Zusammenhang der Stelle ausgesprochen, in welcher das „eigentlich" steht. „Indessen" — heisst es daselbst in syntaktischer Verbindung mit jenem „eigentlich" weiter — können wir die blos intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt." (S. 349.) Die Receptivität wird demnach nur gegenüber einem transscendentalen Object gedacht. In diesem Sinne spricht sich Kant auch in der Anthropologie über die receptive Sinnlichkoit klar aus: sie ist gegen Leibniz gerichtet.

Nach allem Vorangegangenen erklären wir nun, dass die Bedeutung des terminus Receptivität nur in der metaphysischen Leistung der Sinnlichkeit, als einer besondern, ebenbürtigen Erkenntnissquelle besteht und verständlich wird. Die Sinnlichkeit ist receptiv — das heisst: wir können keine Verstandesdinge machen. Das Mannichfaltige der Anschauung muss gegeben sein, freilich nur vom transscendentalen Etwas her, damit an diesem Gegebenen die „blose Gedankenform" sich thätig erweisen könne.

Da kommt aber Hume und sagt: die Verstandeshandlung ist eine blosse Verbindung der sinnlichen Wahrnehmungen. Es giebt keine sichere synthesis a priori; die Causalität ist gewohnheitsmässige Succession. Halt! ruft Kant. Die Synthesis liegt nicht in den Dingen und nicht in den Wahrnehmungen. Der Verstand muss sie produciren; d. h. er ist spontan.

Nun ist alle Synthesis in den Verstand gelegt; und man weiss, welches Unheil aus diesem Einen Gliede der Kantischen Synthese gewuchert ist. Kant ist von diesem Unheil frei. Denn hier, an der äussersten Grenzscheide selbst, bindet er das Specifische des Verstandes an die Sinnlichkeit: die Synthesis a priori ist nur durch die reine Anschauung möglich. Die Synthesis des Verstandes selbst erfordert eine Apriorität der Anschauung! Der Raum der reinen Anschauung enthält die „blose Möglichkeit des Beisammenseins." Und obwohl zur mathematischen wie zu jeder Erkenntniss die Synthesis des Verstandes, die Apriorität der Kategorie unentbehrlich ist, so beruht die Apodikticität derselben dennoch auf der Apriorität der receptiven Anschauung. Ohne diese wäre jene nicht wirklich.

So hat Kant die Verbindung beider Erkenntnissquellen im

tiefsten Grunde seiner Speculation geknüpft. Den Ausdruck der „Seelenvermögen" hat er nicht gemieden, — wie ihm ja der Gedanke der psychischen Prozesse zwar lebendig vorschwebte, aber dennoch nicht zu theoretischer Klarheit gereift war; indessen, wer in Kant's Psychologie die gesonderten Seelenvermögen als nothwendige Principien ansieht, dem muss es doch auffällig sein, dass selbst die umfassendsten Gattungsbegriffe unter den Seelenvermögen, Sinnlichkeit und Verstand, „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen uns unbekannten Wurzel entspringen." In der Seele hätte sich jene Wurzel ganz bequem bekannt machen lassen! Aber Kant stiftet die gesuchte Verbindung vielmehr in dem realen Erkennen selbst.

Ob nun die von Kant geleistete Lösung des Problems — in seiner Sprache, der Untersuchung des Verstandes „in subjectiver Beziehung" (S. 10.) — die richtige, dasselbe erledigende sei, ist eine Frage der Psychologie. Und diese Frage nehme ich keinen Anstand zu verneinen. Ich muss dies, weil ich von dem Gedanken, als einem methodischen, geleitet werde: das Bewusstsein sei als Mechanismus aufzufassen, um erklärt werden zu können. Dass der Kantische Versuch, die Entstehung der Formen des Bewusstseins verständlich zu machen, auf jenen Weg hinführe, dass besonders die transscendentale Apperception, welche alles Inhalts entledigt, und ausdrücklich als „Form", „blose Form des Bewusstseins" bezeichnet wird, dem Herbart'schen Ich, als der „letzten appercipirenden Vorstellung", nahe verwandt sei, habe ich mehrfach angedeutet; zugleich aber auch ausgesprochen, dass ohne den controlirenden Gedanken mechanischer Prozesse in dieser Wissenschaft sich nichts ausrichten lasse. Vielleicht ist dieser Gedanke der Prozesse das strengste und fruchtbarste Princip jener Wissenschaft! Sofern es in der Kantischen Deduction sich lebendig macht, erkennen wir in derselben die Keime einer gesunden Psychologie. Sofern Kant aber die Synthesis und ihre Formen in Vermögen zusammenfasst, entgleist ihm jener bahnbrechende Gedanke und fördert nicht, was er fördern könnte. Kant selbst hat sich darüber keiner Illusion hingegeben; sondern öfter ausgesprochen, dass er nicht sowohl die Entstehung der Erfahrung darlegen wolle, als vielmehr den Bestand derselben; und dass man aus seiner Deduction, insoweit sie die psychologische Frage berührt, nicht auf die metaphysische Leistung, welche den Haupt-

gegenstand derselben bilde, schliessen dürfe. Wir verweisen nochmals in diesem Betracht auf die Anmerkung zur Vorrede der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Bd. V. S. 313—316.)

Hier ist nun der Punkt, an dem man die Erörterung des „Schematismus", erwarten dürfte, in welchem nach der gewöhnlichen Ansicht Sinn und Verstand, die „auseinander gerissenen" Erkenntnisskräfte „künstlich und gewaltsam" wiederum verbunden worden seien. Da ich aber über die Bedeutung dieses Kapitels, welches nach Schopenhauer „höchst dunkel' und berühmt ist, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können", eine Ansicht gewonnen habe, welche dasselbe dem Zusammenhange der bisher behandelten Fragen entzieht, so wird es einen andern Platz erhalten müssen. Wir werden zeigen, dass mit dem „Schematismus" die Anwendung der gefundenen apriorischen Bedingungen der Erfahrung auf den Inhalt der Erfahrung eingeleitet wird. Der Schematismus gehört demnach in das Kapitel von den in den apriorischen Formen begründeten apriorischen Grundsätzen. Es würde nun aber das Verständniss der aus den verschiedenen Bearbeitungen und gemäss denselben entwickelten Gedanken weit eindringlicher und unbefangener werden, wenn wir dieselben gegen die vielbekannten Angriffe Schopenhauer's mit Erfolg vertheidigen könnten. Dieser Versuch muss daher vor allem Weitergehen von der Analytik der Begriffe zu der Analytik der Grundsätze unternommen werden. Und indem wir die Schopenhauer'sche Ansicht von der Bedeutung des Schematismus zu widerlegen haben werden, werden wir die kritische Auflösung jener Ansicht vollziehen in einer positiven Darstellung dieser Bedeutung.

XI. Schopenhauer's Einwürfe gegen die transscendentale Deduction.

Der systematische Unterschied zwischen Kant und Schopenhauer besteht in nichts Geringerem als darin: dass dieser das Ding an sich, welches nach Kant unerkennbar ist, im un-

mittelbaren Bewusstsein erreichbar macht. Sinn und Werth dieses Gegensatzes wird in dem Kapitel vom transscendentalen Idealismus erörtert werden. Die Begründung desselben aber, welche Schopenhauer unternimmt, ist ein Versuch, die Kantische Theorie — nach Schopenhauer's Ausdruck: — „des Vorstellungsvermögens" zu widerlegen. Er thut dies in ausführlichem, der Absicht nach, gründlichem Eingehen. Alle seine Einwände aber gegen Kant's erkenntnisstheoretische Grundlage lassen sich in den Angriff auf die transscendentale Deduction zusammenfassen, deren „Annahme ebenso grundlos, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend befunden worden"*) sei. Um nun diesen Befund zu widerlegen, wollen wir den Grund der Annahme uns vergegenwärtigen.

Das kritische Philosophiren wurde durch die Frage angeregt: Wie ist Synthesis a priori möglich? Die Frage betraf im Anfange nur die Causalität. Aber die gesuchte Erkenntniss a priori wurde von Lambert „im strengsten Verstande" formulirt, dass „nur das a priori heissen könne, wobei wir der Erfahrung Nichts zu danken haben. Ob sodann in unserer Erkenntniss etwas dergleichen sich finde, das ist eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage."**) Diese Frage erhebt Kant in ihrer ganzen Tragweite. Und nur auf diesen „strengsten Verstand" derselben, dass der Erfahrung Nichts verdankt werde, gründet er den Charakter, welcher dem a priori beiwohnen müsse: strenge Nothwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit.

Aber in diesem „strengsten Verstande" steckt ein offenbarer Widerspruch. Der Erfahrung Nichts verdanken sollen! — Auch nicht der innern? Es ist jener Widerspruch, über den Kant nicht „klar" geworden sein soll, und den ein anderer Interpret sich „gern deutlich machen lassen möchte." Mit diesem Widerspruch beginnt Kant den grossen Monolog, in welchem er die hervorragendsten Wortführer der Vernunft, die Einen in längerer Rede, die Anderen in kurzen Einwendungen ihre Ansprüche geltend machen lässt. Der aus dem „dogmatischen Schlummer" geweckt hat, kommt zuerst zu Worte. Und

---

*) Kritik der Kantischen Philosophie, Anhang zu: Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. Bd. I. S. 539.

**) Organon B. I. Dianoiol. §. 639.

seine Einrede wird durch den Unterschied zwischen „anheben" und „entspringen" beschwichtigt. Anheben darf und muss auch das a priori von der Erfahrung; aber entspringen soll es ganz und gar nicht aus ihr. Das ist der „strengste Verstand", in dem es gefordert wird.

Gewiss nicht! ruft ein anderer Choregos. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu — nisi intellectus ipse.*

Ist es so gemeint, dass nicht alle unsere Erkenntniss aus der Erfahrung auch entspringe? Soll sie etwa, so weit sie nicht aus der Erfahrung entspringt, dieser *intellectus ipse* sein? Aber dieser intellectus ipse hat mancherlei Dinge aus sich entspringen lassen, welche so wenig als a priori im strengsten Verstande gelten können, dass sie vielmehr als „Noumena im negativen Verstande" ertappt werden. Wie wird denn nun die gesuchte Erkenntniss, welche aus der Erfahrung nicht entspringen soll, vor der Gefahr gesichert, aus jenem intellectus zu entspringen?

Auf dieselbe Weise, in welcher auch Hume beschwichtigt wird, werden wir vor Leibniz gewarnt. Hume wurde bedeutet, dass in der Erfahrung selbst, mit welcher alle unsere Erkenntniss — „daran ist gar kein Zweifel" — anfangen muss, schon ein Ursprüngliches liege. Dies war das Stichwort für Leibniz. Jenes Ursprüngliche schien der intellectus ipse zu sein. Aber es gilt eben so sehr gegen Leibniz, in dessen intellectus ipse wiederum schon enthalten ist, womit unsere Erkenntniss anheben muss. Und so bleibt denn kein anderer Ausweg, als jenes Ursprüngliche sowohl in der Erfahrung als in dem intellectus, oder nach der Leibnizischen Antithese, sowohl in den Sinnen als in dem Verstande nachzuweisen. Nur das Ursprüngliche wird das gesuchte a priori sein; denn nur dieses kann der Erfahrung Nichts zu verdanken haben; nur dieses kann daher streng nothwendig und allgemein giltig sein. Das, womit alle Erkenntniss anfangen muss, ist der Stoff der Erfahrung. Das Ursprüngliche, das nicht aus der Erfahrung entspringen soll, ist die Form der Erfahrung. Diese ist das wahre a priori.

Und diese Form der Erfahrung liegt in Beiden, in den Sinnen wie im Verstande. Nur durch diese Schlichtung des Gegensatzes, der vormals zwischen den beiden Erkenntnissquellen bestand, kann der kopernikanische Standpunkt behauptet

werden, dass man die Dinge um die Vorstellungen sich drehen lässt. Wer nur auf eine der beiden Quellen sieht, hat nicht die reine Vorstellung. Der Eine hat die Vorstellung in dem Gegenstande, der Andere hat in der Vorstellung den Gegenstand. Die beiderseitigen Formen der Erfahrung, welche allein, wenn sie gefunden werden können, das a priori ausmachen, müssen demnach, sofern aus ihnen Beiden eine einheitliche Erkenntniss, genannt Erfahrung entspringen soll, nicht bloss in beiden Erkenntnissquellen aufgesucht, sondern in der Verbindung beider erkannt werden. Die Möglichkeit der Erfahrung muss auf der Vereinigung des Sinnes und des Verstandes beruhen. Diese Vereinigung aber wird vollzogen an dem Ursprünglichen, das in Beiden erkannt wird. Darum gilt es, dieses Ursprüngliche zu entdecken.

In der Sinnlichkeit entdeckten wir die Raumesanschauung und die der Zeit, in welcher wir alle Vorstellungen als innere Veränderungen wahrnehmen; und was die Synthesis des Verstandes betrifft, so erkannten wir in den verschiedenen Formen des Urtheils, mithin des Denkens, die synthetischen Einheiten, welche denselben, so viele ihrer sind, zu Grunde liegen, mittels welcher wir jegliche Synthesis vollziehen. Jene synthetischen Einheiten, oder — wie wir, dem Buchstaben nach von Kant abweichend, sagten — jene synthetische Einheit nach ihren Arten ist das Ursprüngliche in allen Formen des Denkens, in allen Synthesen des Verstandes.

Aber es genügt nicht, dass in beiden Stämmen der Erkenntniss — Wurzeln werden sie nicht genannt, vielmehr auf eine gemeinschaftliche Wurzel hingewiesen; es wäre gut, wenn auch der Ausdruck Quellen vermieden worden wäre — das gesuchte Ursprüngliche aufgezeigt wird: es soll verbunden werden. Diese Verbindung ist nach dem innersten Gedanken des Systems nothwendig. Wir haben mehrere Stellen kennen gelernt, aus denen hervorging, dass Kant aus den Kategorieen auf den Raum schloss. Wenn die Synthesis a priori, beispielsweise die des Causalnexus (welcher jedoch nur in der Anwendung auf Erscheinungen Sinn und Bedeutung hat,) auf der Ursprünglichkeit der in der Causalität enthaltenen synthetischen Einheit beruhen soll, so muss auch in der Anschauung, auf welche jene Synthesis a priori im Mutterleibe bezogen ist, ein solches Ursprüngliches stecken. Und ebenso umgekehrt. Und

nur insofern eine innere Gemeinschaft zwischen Beiden besteht, giebt es apriorische Erkenntniss, giebt es mögliche Erfahrung. Denn, wäre das apriorische Element etwa nur im Verstande, so müsste ein hyperphysischer Einfluss bestehen zwischen dem Moment in mir und dem Dinge draussen. Aber das Ding wäre dann der Gesichtsweite des a priori entrückt; ich könnte mit ihm Nichts anfangen, trotz allem intellectus ipse. Und läge hingegen für die sinnliche Anschauung ein Ursprüngliches in mir, die weitere Synthesis aber in den sinnlichen Wahrnehmungen selbst, dann könnte ich auch das Ursprüngliche der Sinne nicht zugeben; denn in dem, was solche Sinne enthalten, spüre ich schon Synthesis a posteriori; von dem Dinge, das darin liegt, ganz zu geschweigen. Die Formen der Erfahrung müssen, sofern sie in der transscendentalen Bedeutung gefasst werden, mit einander verbunden sein.

Mit diesen Gedanken, dem Ergebniss der vorangegangenen Untersuchungen, treten wir an Schopenhauer heran.

Das Erste, was uns in Staunen setzt, ist die Mahnung, die hier Kant gegenüber ausgerufen wird, „dass die Lösung des Räthsels der Welt aus dem Verständniss der Welt selbst hervorgehen muss.“ *) Man solle nicht „die inhaltreichste aller Erkenntnissquellen, innere und äussere Erfahrung verstopfen.“ Giebt es denn überhaupt eine andere, wenn auch inhaltärmere Erkenntnissquelle, als diese „Hauptquelle“? Und diese soll Kant verstopft haben, durch den Satz der Prolegomena (§. 1): „Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äusserer, genommen sein.“ Zur Begründung dieses Satzes werde „nur das etymologische Argument aus dem Worte Metaphysik“ angeführt. Wir werden durch dieses Citat nicht mehr überrascht: die innere Erfahrung, die hier gemeint ist, ist das unmittelbare Bewusstsein der empirischen Idealisten, z. B. Schopenhauer's, das auf derselben Seite noch zum Vorschein kommt! Kant weist übrigens an der unvollständig angeführten Stelle ausdrücklich die aposteriorische Erfahrung ab. Die Principien der Metaphysik können „weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der

*) a. a. O. S. 507.

empirischen Psychologie ausmacht" sein. Man kennt bereits den innern Zusammenhang dieser empirischen Psychologie mit der rationalen, in Bezug auf den empirischen Idealismus. Dieses Eine Urtheil würde vollauf zu dem Beweise genügen, dass Schopenhauer den kritischen Idealisten nicht erkannt, den ersten Satz desselben nicht begriffen hat. Er sieht in Kant einen scheuen, in der zweiten Ausgabe sogar reuigen empirischen Idealisten.

Von diesem Urtheil kann Nichts abgezogen werden durch die Wahrnehmung, dass Schopenhauer die Lehrsätze der transscendentalen Aesthetik den „unumstösslichen Wahrheiten" beizählt. Denn auch die Art, in welcher er das a priori der Anschauung erklärt, wird nicht der Sache gerecht. Er lässt sie nur gelten als „selbsteigene Formen des Intellects"; *) und erklärt diesen Ausdruck als synonym mit dem a priori. Das a priori des Raumes ist ihm demnach in letzter Instanz: Form des Sinnes. Und das ist durchaus in seinem Geiste: der Raum wird im unmittelbaren Bewusstsein erkannt. Aber weder die Formen des Sinnes noch die des Denkens sind ihm Formen der Erfahrung. Denn dass Erfahrung die gesuchte Erkenntniss sei, deren Möglichkeit begründet werden soll, und begründet wird in den formalen Bedingungen derselben, das ist ihm ein unerhörter Gedanke. Wo er das Wort Erfahrung berührt, erkennt man, dass er dasselbe als den eigentlichen terminus, um den sich das ganze Unternehmen dreht, nicht erfasst hat. In der Erfahrung vereinigt Kant beide Erkenntnissquellen, die er abgesondert untersucht, um den Beitrag einer jeden von dem der andern zu scheiden.

Aber — und das ist das neue Wunder — Kant's grösster Fehler sei es eben, die anschauliche und die abstracte Erkenntniss „nirgends deutlich unterschieden" zu haben. Durch seine ganze Theorie „zieht sich die gänzliche" (in anderen Sätzen gebraucht er wiederholentlich den seiner Kraftsprache gemässeren Ausdruck „heillose") „Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstracten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenstand der Erkenntniss durch den Verstand und dessen Kategorieen darstellt und diese Erkenntniss Erfahrung nennt." **) Zwar scheine es manchmal, als ob beide Arten des

*) Ib. S. 519. **) Ib. S. 521.

Erkennens von einander unterschieden werden sollten; aber das sei eben der „ungeheure Widerspruch", der durch die ganze transscendentale Logik gehe „und die eigentliche Quelle der Dunkelheit sei, die sie umhüllt." Einerseits soll die Anschauung der Kategorieen nicht bedürfen. Andrerseits sollen die Kategorieen dennoch die „Bedingungen der anschaulichen Vorstellung" sein.

Es ist zunächst zu beachten, dass die Kategorieen nicht Bedingungen der Anschauung genannt werden; sondern „der Erfahrung, es sei der Anschauung, oder des Denkens, das in ihr angetroffen wird." Insofern die Kategorieen von der Anschauung abgesondert werden, meint Kant die reine, apriorische Anschauung, welche er als dem Verstande ebenbürtig nachweist, um den empirischen Idealismus an der Wurzel zu schlagen; nicht aber meint er die empirische Anschauung, in welcher beide Erkenntnissthätigkeiten verbunden sein müssen, als der Anschauung der Erfahrung. Diese systematische Bedeutung der Isolirung einer apriorischen Sinnlichkeit von den Verstandesformen würdigt Schopenhauer durchaus nicht; denn er sucht zu beweisen, dass die „Anschauung selbst intellectual sei," (ib. S. 525) insofern in ihr bereits das Causalitätsgesetz zur Wirksamkeit komme. Dieser Umstand ist nun freilich richtig; aber er beweist nicht das Mindeste gegen Kant; denn dieser redet von der reinen Anschauung, deren nothwendige Abstraction zum Behufe des empirischen Realismus Schopenhauer der ganzen Richtung seines Denkens nach übersieht.

Es mag schwierig sein sich zu überzeugen, dass die Verbindung der Erkenntnisselemente, welche zuerst als selbstständige Erkenntnissquellen von einander geschieden werden mussten, eine im Geiste des Systems nothwendige, aus demselben folgerecht erwachsende, und nicht vielmehr eine „Vermischung" sei. Aber wir sind in der Lage auf Schritt und Tritt zu zeigen, dass Schopenhauer durchaus andere Vorstellungen von den Kantischen terminis hat, als wir dieselben entwickelt und belegt haben. „Einheit der Synthesis" habe Kant allemal gesetzt, wo „Vereinigung" ganz allein ausreichte. (Ib. S. 508.) Dies ist nun offenbar falsch; denn Vereinigung ist die Synthesis; das Ursprüngliche aber, mittels dessen die Vereinigung vollzogen wird, ist die Einheit der Synthesis, die synthetische Einheit, die

Kategorie. Daher heissen die Kategorieen einmal geradezu „Verbindungsbegriffe“. (S. 220).

Schopenhauer verwundert sich ferner, dass Kant Verstand, Vernunft u. s. w. nicht ein für allemal definirt habe, und schliesst daraus auf die Unbestimmtheit jener „Erkenntnissvermögen.“ An der Spontaneität des Verstandes nimmt er indess gar keinen Anstoss. Wir dagegen schliessen aus jener Unbestimmtheit auf die wissenschaftliche Unwirksamkeit der „Vermögen“ als solcher bei Kant, und leiten auf diese Einsicht, welche sich in Kant bereits lebendig erweist, die Herbart'sche Kritik der Seelenvermögen zurück.

Kant habe ferner nicht untersucht, was ein Begriff sei. Wo anders als im Kant steht denn aber der Satz, dass der Begriff das Prädicat möglicher Urtheile sei? Wenn Schopenhauer mit der Ableitung des Begriffs aus dem Urtheil nicht zufrieden ist, so darf er doch nicht sagen: „auch diese so nothwendige Untersuchung ist leider ganz unterblieben.“ (ib. S. 514.) Indem er jedoch für Einheit der Synthesis „Vereinigung“ setzt, zeigt er, dass er die Bedeutung der synthetischen Einheiten verkennt. Er gesteht zu, dass die Kantische „Tafel der Urtheile an sich, im Ganzen ihre Richtigkeit“ habe; aber, fremd dem Geiste transscendentaler Untersuchungsart, unternimmt er zu zeigen wie jene Urtheilsformen „in unserm Erkenntnissvermögen entspringen.“ (ib. S. 536.) Während doch gerade die metaphysische Deduction darin besteht, aus den Formen des Urtheils die Einheit in den verschiedenen Functionen des Denkens als die synthetische Kategorie auszuscheiden, als das Ursprüngliche im Denken zu deduciren.

In dieser seiner Verkennung der transscendentalen Bedeutung der Kategorieen begeht er aber vollends einen sittlichen Fehlgriff, zu dem er sehr oft, zu oft von seiner schnellen und kühnen Denkart, vielleicht auch durch seine Hypothese verleitet wird, welche einen jeden Gedanken zur Erscheinung des Willens macht. Man höre ihn selbst. „Das Bewusstsein der Unhaltbarkeit seiner Kategorieenlehre verräth Kant selbst dadurch, dass er im dritten Hauptstück der Analysis der Grundsätze (phaenomena et noumena) aus der ersten Auflage mehrere lange Stellen .... in der zweiten Auflage weggelassen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverhohlen an den Tag legten. So z. B. sagt er daselbst S. 241, er habe die ein-

zelnen Kategorieen nicht definirt, weil er sie nicht definiren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem sie keiner Definition fähig seien; — er hatte hierbei vergessen, dass er S. 82 derselben ersten Auflage gesagt hatte: „Der Definition der Kategorieen überhebe ich mich geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte.“ Dies war also — sit venia verbo — Wind. Diese letztere Stelle hat er aber stehen lassen. Und so verrathen alle jene nachher weislich weggelassenen Stellen, dass sich bei den Kategorieen nichts Deutliches denken lässt und diese ganze Lehre auf schwachen Füssen steht. (ib. S. 557.)

So schwer dieser Vorwurf ist, so erstaunlich ist die Flüchtigkeit, mit welcher Schopenhauer hier den klar vorliegenden Sachverhalt bedacht hat. Zu dem Satze „dass wir sie nicht definiren konnten, wenn wir auch wollten“ (S. 212) hat nämlich Kant schon in der ersten Ausgabe folgende Anmerkung gemacht: „Ich verstehe hier die Realdefinition, welche nicht blos dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand (definitum) jederzeit sicher erkannt werden kann und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält. Die Realerklärung würde also diejenige sein, welche nicht blos einen Begriff, sondern zugleich die objective Realität desselben deutlich macht. Die mathematischen Erklärungen, welche den Gegenstand dem Begriffe gemäss in der Anschauung darstellen, sind von der letzteren Art.“ Es ist demnach kein Widerspruch zwischen jener Stelle, an welcher Kant der Definition der Kategorieen sich geflissentlich überhebt, obgleich er im Besitze derselben sein möchte, und der hiesigen. Denn hier meint er eine Realdefinition. Dies sagt er auch in der zweiten Ausgabe: „dass wir sogar keine einzige derselben real definiren“ können, lässt aber die ausführende Entwicklung dieses Gedankens und die Anmerkung fort, indem er Beide durch einen kleinen erklärenden Satz ersetzt: Nach „real definiren“ ist in der zweiten Ausgabe eingeschoben: „d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen können.“ Damit ist Alles gesagt. An jener früheren Stelle aber denkt Kant an eine Nominaldefinition, die er erst später giebt, indem er sie bezeichnet als „Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken und ihm nach irgend einer Function

wird gegeben, heisst sonach, — und dies müsste ja Schopenhauer befriedigen — er wird durch die apriorische Raumesform, „die selbsteigene Form des Intellects“, auf Erfahrung bezogen. Aber auf Erfahrung muss er schlechterdings bezogen werden. Und diese Beziehung setzt die Kategorie voraus, in Form welcher der Gegenstand gedacht werden muss. So scheint denn allerdings ein Widerspruch zu bestehen zwischen den Grundsätzen: die Anschauung bedarf der Kategorie nicht; und anderseits: die Kategorie hat nur Sinn und Bedeutung in der Anwendung auf die Anschauung. Aber dies und nichts Anderes ist das Problem der transscendentalen Deduction: nachzuweisen, wie die Kategorie auf ein Object sich beziehen könne. Die metaphysische Deduction hat die Kategorieen in den Functionen der Einheit in den Urtheilen ergeben. Dieselbe Deduction der Anschauung hatte im Raume das Ursprüngliche entdeckt. Jetzt ist die Frage: Wird der Gegenstand, den die apriorische Anschauung construirt, d. h. giebt, von der synthetischen Einheit, welche die Kategorie bedeutet, gedacht? Mit anderen Worten: Wird im realen Erkennen eine Verbindung gestiftet zwischen jenen beiden Erkenntnissformen?

In diesem Zusammenhang steht der mehrfach von Schopenhauer als Symptom des Widerspruchs angeführte Satz: die Anschauung bedürfe der Functionen des Denkens nicht. In dem Abschnitt „Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt“ entwickelt Kant, dass besonders für die reinen Verstandesbegriffe eine solche Deduction nothwendig sei, in sofern deren Bezug auf die Erfahrung nicht von vornherein klar sei. Raum und Zeit seien an sich auf Gegenstände, oder auf Erfahrung bezogen; denn die Möglichkeit der Erfahrung ist die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Einen Gegenstand aber auf Erfahrung beziehen, oder — was dasselbe ist — ihn zum Gegenstand der Erfahrung machen, das heisst, wie wir anderwärts belehrt werden, einen Gegenstand geben. In Raum und Zeit also sieht man den gegebenen Gegenstand unmittelbar. Desswegen heissen sie ja gerade Formen der Sinnlichkeit, „um dieses Unterschiedes willen“ von den Kategorieen. Denn diese enthalten von den Gegenständen keinerlei Prädicate der Anschauung; sondern nur Begriffe des reinen Denkens, scheinbar ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit. Von ihnen muss es darum zweifelhaft sein, ob sie, als

blosse subjective Bedingungen des Denkens — unter einem andern Charakter hat sie ja die metaphysische Deduction aus den Urtheilsformen nicht ergeben — zugleich objective Gültigkeit haben, auf Erfahrung und deren Gegenstände sich nothwendig beziehen. „Denn dass Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen im Gemüthe a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäss sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; dass sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäss sein müssen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen." So könnte in den Erscheinungen die Anwendbarkeit derjenigen synthetischen Einheit, welche wir Causalität nennen, nicht gegeben sein, „so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre; Erscheinungen würden nichts desto weniger unsrer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise." (S. 110.) Wohlverstanden! Dies ist die transscendentale Frage. So scheint es sich zu Ungunsten der Kategorieen zu verhalten, und desshalb ist eine Deduction derselben nothwendig: wie ist es nur möglich, dass die synthetischen Einheiten (nicht die „Vereinigungen"!) des Denkens sich auf Gegenstände beziehen „können", welcher Bezug ja allein in der Anschauung enthalten zu sein scheint?

Und die Antwort, das Ergebniss der transscendentalen Deduction, der zweiten wie der ersten, besonders aber der ersten, ist: Die Kategorieen können sich so ungeheuer auf Gegenstände beziehen, dass sie sich vielmehr auf dieselben beziehen müssen. Durch die Kategorieen allein wird der Gegenstand gedacht. Denn der Gegenstand, der von der Vorstellung unterschieden gedacht wird, geht mich gar Nichts an, er stellt sich ausserhalb meiner Erkenntniss, er ist darum = x. Weil er aber nach der Einrichtung meiner Functionen im Denken sich mit Nothwendigkeit eindrängt, so soll er transscendentales x heissen. Sobald er jedoch sich positiv geltend machen wollte, würde er flugs zum transscendenten werden.

Die Beziehung, welche hingegen die Anschauung auf einen Gegenstand der Erscheinung enthält, wird von der Kategorie erfüllt. Die Sinnlichkeit enthält eine blosse Anweisung; so ist

ihr Geben zu verstehen; sie entählt die conditio sine qua non, die Möglichkeit des Gegenstandes: Der positive Factor ist die Verstandeseinheit, in welcher der Gegenstand gedacht wird. Ohne diese Einheit ist kein Gegenstand möglich. Im Raum ist nur die „Möglichkeit des Beisammenseins." Daher ist der letzte Grund des Gegenstandes die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung.

Diese formale Einheit des Bewusstseins ist die synthetische Einheit der Apperception, welche zugleich in der Kategorie entsteht, die Form derselben ist. Dieses ihres positiven Charakters wegen ist die Kategorie „Begriff von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu urtheilen als bestimmt angesehen wird." Aber der Begriff von einem Gegenstande überhaupt ist nicht der Begriff des empirischen Gegenstandes, auf welchen vielmehr die Sinnlichkeit Anweisung gegeben haben muss; sondern es ist „das transscendentale Ich, oder Er, oder Es, (das Ding, welches denkt) = x"; denn der letzte Grund für die synthetischen Einheiten liegt ja in der synthetischen Einheit der Apperception. Diese aber ist die „blose Form des Bewusstseins", welche nur im Begriffe selbst gedacht wird. „Die Einheit der Synthesis ist zugleich die Einheit der Apperception im Begriffe einer Linie." Zwischen dem „Gegenstande überhaupt", dessen Begriff die Kategorie enthält, und dem „Gegenstande der Vorstellung" ist mithin kein Unterschied. Beide sind das transscendentale x; der Eine von der Kategorie, der andere von der Anschauung aus gesehen. „Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = x ist) ist das, was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten, und wird also nichts Anderes, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannichfaltigen der Erkenntniss angetroffen werden muss, so fern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts Anderes als die nothwendige Einheit des Bewusstseins." (S. 573.) Diese Entwicklung wird eingeleitet durch den Satz: „Nunmehr werden wir auch unsre Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger be-

stimmen können." Man sieht, dass kein anderer Unterschied besteht zwischen dem Gegenstande überhaupt und dem Ding an sich, dem von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstande, als der zwischen dem transscendentalen Subject, und dem transscendentalen Object. Beide gelten bei Kant, wie wir gesehen haben (vergl. oben S. 151.) = x.

So ist denn dies die Lösung der transscendentalen Frage, wie sie verstärkt bei den Kategorieen sich erhebt, dass die Gedankenformen wie die Anschauungsformen, beide in gleicher Weise — „keine ist der andern vorzuziehen" — formale Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und mithin der Gegenstände der Erfahrung sind. Und diese Gleichartigkeit beider Bedingungen stellt Kant in dem Abschnitte „Von dem Grunde der Unterscheidung in Phänomena und Noumena", noch einmal klar und bündig die beiderseitigen Werthe zusammenhaltend, in einer Reihe von Sätzen dar, aus der Schopenhauer den vordersten entblösst. „Wenn ich alles Denken", sagt Kant, „(durch Kategorieen) aus einer empirischen Erkenntniss wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniss irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch blosse Anschauung wird gar Nichts gedacht, und dass diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus." „Dieser Satz", sagt Schopenhauer, „enthält alle Irrthümer Kant's in einer Nuss." (S. 563.) Und nun kommt eine Auseinandersetzung, dass Kant das Verhältniss zwischen Anschauung, Empfindung und Denken falsch gefasst habe, aus welcher für jeden Kundigen sich unzweifelhaft ergeben muss, dass Schopenhauer den erkenntnisstheoretischen Werth der Kantischen Unterscheidung entweder nicht gewürdigt oder verkannt hat. So wird Kant erstlich dahin belehrt, dass Objecte zunächst Gegenstände der Anschauung und nicht des Denkens seien, alle Erkenntniss von Gegenständen ursprünglich Anschauung sei u. s. f. Dahingegen wäre es zu erwarten gewesen, dass Schopenhauer die auf die angeschuldigte „Nuss" unmittelbar folgenden Sätze beachtet hätte. „Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannichfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorieen sofern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere

Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine grössere Sphäre von Gegenständen, weil, dass solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne dass man eine andere, als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt; wozu wir aber keineswegs berechtigt sind." Dies ist der Zusammenhang des Satzes, in welchem Schopenhauer alle Irrthümer Kant's in einer Nuss fängt. Einmal bedürfe die Anschauung der Functionen des Denkens nicht, hier aber werden die Kategorieen zur Bedingung der Einheit — in der Anschauung und mithin zur Bedingung der Erfahrung gemacht. Das ist der „ungeheure Widerspruch" welcher durch die transscendentale Logik gehen soll.

Diese Entdeckung des Widerspruchs, ein Musterstück scharfsinnigen Fehlgehens, wird nur überboten durch die Aufklärung desselben, „wenn wir nun Kant's innerste, von ihm selbst nicht deutlich ausgesprochene Meinung zu erforschen uns bemühen." (ib. S. 524.) „Ich glaube, dass ein altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund ist von der Annahme eines solchen absoluten Objects: welches an sich, d. h. auch ohne Subject (!) Object ist." Dieses absolute Object werde durch den Begriff zur Anschauung hinzugedacht, und dadurch werde die Anschauung Erfahrung. Dieses absolute Object sei der „Gegenstand überhaupt". Der Gegenstand der Kategorie sei „auch ohne Subject"!! Dabei läuft eine horrende Flüchtigkeit mit unter: „Besonders deutlich wird dies aus einer Stelle...: „Nun frägt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird", welches er bejaht. Hier zeigt sich deutlich die Quelle des Irrthums und der ihn umhüllenden Konfusion. Denn der Gegenstand als solcher (!) ist allemal nur für die Anschauung und in ihr da, und sie mag nun durch die Sinne, oder bei seiner Abwesenheit, durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird, ist allemal ein allgemeiner, nicht anschaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann: aber nur mittelbar, mittelst der Begriffe, bezieht sich das Denken auf Gegenstände, als welche selbst allezeit anschaulich sind und bleiben."

(S. 524.) Hat denn aber Kant in dem incriminirten Satze etwas Anderes gesagt, als was Schopenhauer „allenfalls" gelten lässt, dass nämlich durch den Begriff nur der Gegenstand überhaupt gedacht werde? Hat er denn von dem Gegenstande „als solchem" geredet? Muss Kant darüber von Einem, der Kantianer sein will, belehrt werden, dass „der Gegenstand als solcher allemal nur für die Anschauung und in ihr da" sei?

So löst sich denn die Vermuthung Schopenhauer's, dass der Gegenstand der Kategorie, der Gegenstand überhaupt, das „Object an sich", das „absolute Object" sei, in Nichts auf. Und der Behauptung ferner, dass Kant dreierlei unterscheide: „1. die Vorstellung, 2. den Gegenstand der Vorstellung, 3. das Ding an sich" fehlt jeder Beleg. Die Folgerung aber, die Schopenhauer aus der Auflösung des „Gegenstandes überhaupt" zieht, belehrt uns über den Grund seines Irrthums.

Mit der Wegnahme jenes „Zwitters" nämlich, des Gegenstandes überhaupt, falle auch „die Lehre von den Kategorien als Begriffen a priori dahin, da sie zur Anschauung Nichts beitragen, und da sie nur die Vorstellung in Erfahrung umwandeln. Denn jede empirische Anschauung ist schon Erfahrung." *Quod erat demonstrandum.* Und so bewährt sich das Urtheil, von dem wir ausgegangen waren, dass Schopenhauer den Begriff der Erfahrung nicht kennt. Daher ist ihm die transscendentale Bedeutung der Kategorieen als der Begriffe a priori, welche ja „nur" die Anschauung in Erfahrung umwandeln, verschlossen geblieben. Und weil er Problem und Lösung der transscendentalen Deduction der Kategorieen nicht begriffen hat, daher ist ihm auch die „Erklärung" derselben, nach welcher sie „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt" seien, unverständlich geblieben. Und daher hat er diesen Gegenstand überhaupt zum „absoluten Object" gedeutet, indem er in Kant ein „altes Vorurtheil" wittert. Nachdem ihm aber dieser scharfsinnige Einfall gekommen war, befestigte sich in ihm der Gedanke jenes „ungeheuren Widerspruchs", welcher in jenem absoluten Object, das zwar nicht Ding an sich, aber Object an sich (!) sei, seinen Grund findet. Dieses innern Zusammenhanges wegen, in welchem die Einwürfe Schopenhauer's stehen, haben wir dieselben in der Ueberschrift dieses Abschnittes als Angriffe auf die transscendentale Deduction bezeichnet. Am Schlusse desselben dürfen wir vielleicht sagen, dass sie nur als

ein consequentes Ignoriren des Inhalts der Deduction erklärlich scheinen. Schopenhauer, um noch ein Beispiel anzuführen, sagt: „Höchst beachtenswerth ist es aber, dass er bei dieser Auseinandersetzung" (die erste Bearbeitung der Deduction ist gemeint) „nicht ein einziges Mal berührt, was doch Jedem zuerst einfallen muss, das Beziehen der Sinnesempfindung auf ihre äussere Ursache." (ib. S. 529.) Nun ist aber dies gerade, wie wir oben nochmals bei Gelegenheit des Gegenstandes der Vorstellung angeführt haben, der hauptsächlichste Inhalt der Deduction, insonders dieser ersten Bearbeitung derselben; was heisst das: äussere Ursache?

Bei dem Ansehen, welches Schopenhauer als Kenner und Anhänger der Kantischen Philosophie geniesst, habe ich es für geboten erachtet, die Kritik desselben im Einzelnen durchzugehen; damit die bestechende Sicherheit, mit der jene ungegründeten Urtheile ausgesprochen werden, zuerst verdächtig werde, und alsdann bei genauerem Vergleichen jenes herzprüfende Zurechtweisen erkannt werde als das, was es ist: ein hartnäckiges Meistern an Worten, deren Sinn dem Richter nicht aufgegangen war.

Schopenhauer giebt einen weiteren Beleg für seine Erklärung des Kantischen „Irrthums" in der „Widerlegung" des Schematismus an. Das Verständniss dieser „Widerlegung" setzt jedoch das Verständniss des Schematismus voraus.

XII. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Analytisch und synthetisch.

Die Bedingungen, auf denen die transscendentale Möglichkeit einer apriorischen Erfahrung beruht, sind gefunden und ergründet. Gefunden in dem Mannichfaltigen der Anschauung einerseits, und den Einheiten in den Arten der Urtheile andererseits. Ergründet in der apriorischen Sinnlichkeit, den Formen des Sinnes, und den „Verbindungsbegriffen", mit denen, als Formen alles Denkens, das Mannichfaltige zur Einheit des Bewusstseins verbunden wird. Das Erstere hatte die metaphysische, das Andere die transscendentale Deduction ergeben.

Man weiss jetzt, was es heisst: die Kategorie sei der Begriff von einem „Gegenstande überhaupt." Denn dies nur war die Frage, ob jenen verknüpfenden Einheiten, welche wir als den Urtheilsarten zu Grunde liegend erkennen müssen, ein Gegenstand entsprechen könne, ob sie sich auf Gegenstände beziehen können. Und diese Möglichkeit wird in dem Grade erwiesen, dass sich herausstellt, der Gegenstand selbst werde durch die synthetische Einheit erst möglich. Denn nur sofern wir die Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen, werden Gegenstände gedacht. Aus diesem Gedanken erfolgte aber die Zurückführung aller Kategorieen auf die ursprüngliche synthetische Einheit der Appperception. Dies wird besonders in dem „Kurzen Begriff dieser Deduction", mit dem die zweite Bearbeitung abschliesst, hervorgehoben. Und in diesem Sinne werden in einer späteren Schrift „Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf" die Kategorieen als „Arten der synthetischen Einheit der Apperception"*) bezeichnet.

Trendelenburg hat wohl begriffen, dass in diesem Gedanken die Kategorieenlehre gipfelt. Er hat desshalb wiederholentlich unternommen, das Kantische System an diesem Punkte, in dem es sich zum Systeme abschliesst, zu durchbrechen. Seine Einwürfe hiergegen erscheinen mir ungleich schärfer, als in Bezug auf Raum und Zeit. Dies gilt besonders von der ersten Entgegnung. Kant habe nicht gezeigt, wie aus der Einheit des Selbstbewusstseins gerade die zwölf Kategorieen entstehen. Sofern dieser Anspruch sich auf die Art und Zahl der Kategorieen bezieht, so weiss man bereits, dass Kant dies als eine Eigenthümlichkeit des Verstandes, als „Naturbeschaffenheit" bezeichnet hat, von der sich weiter kein Grund angeben lasse. Und dass aus diesem Bekenntniss nicht auf die Kategorien als „fertige Formen" geschlossen werden dürfe, ist ebenfalls bereits ausgesprochen worden. Auch soll dieser Schluss sogleich nochmals abgewehrt werden. Aber dies scheint allerdings gefordert werden zu können, dass die einzelnen synthetischen Einheiten überhaupt aus der ursprünglichen abgeleitet werden, dass es ersichtlich werde, wie sie eine Theilerscheinung derselben sind. „Nirgends sieht man sich die Einheit des Selbstbewusstseins z. B. zu der Einheit eines allgemeinen oder

*) Bd. I. S. 502.

eines negativen oder eines hypothetischen, oder eines nothwendigen Urtheils bestimmen, nirgends die allgemeine Einheit sich in diese Aeste verzweigen.“*) In der Ausführung, welche Trendelenburg in seiner „Geschichte der Kategorieenlehre“ diesem Einwurfe giebt, können wir nur ein fremdes, durch Kant eben streitig gemachtes, dogmatisches Element erkennen. Wenn es dort heisst: „die innere Verbindung der Sache (!) hat mit dem sich zur Einheit zusammenfassenden Subject Nichts zu thun; jene bleibt, sie mag gedacht werden oder nicht.“ „Die synthetische Einheit der Apperception ist die Grundbedingung für die That des bewussten Denkens; aber nicht für die Sache, die gedacht, und nicht für die Verhältnisse der Sache, die im Urtheil ausgesprochen werden“**) — so lässt sich dagegen nicht anders operiren, als mit dem Anfange aller transscendentalen Untersuchungsart anzufangen. Aber die Forderung in dem Masse der „Logischen Untersuchungen“ scheint erhoben werden zu dürfen: wie gehen aus der allgemeinen Einheit des Bewusstseins die Arten derselben hervor?

Diese Frage lässt sich meines Erachtens nicht abweisen, wie dies J. Bona Meyer thut***), der doch an dem Selbstbewusstsein als einer „ureigenen Action der Seele“ festhält. Nach unserer Darstellung des Ich ist die Frage unumwunden wenigstens beantwortet. Aie Arten gehen nicht hervor aus dem Ich; sondern das Selbstbewusstsein entsteht selbst erst in der einzelnen synthetischen Einheit. Die Einheit der Apperception „verzweigt“ sich nicht, als eine „allgemeine“ in die einzelnen Arten als Aeste; sondern sie besteht gar nicht an und für sich etwa als Stamm. „Die Einheit der Handlung der Synthesis ist die Einheit des Bewusstseins im Begriff einer Linie.“ (vgl. oben S. 142 ff.) Man wird nicht mehr einwenden, dass doch Kant diese Einheit der Apperception die „ursprüngliche“ genannt habe; denn diese Bestimmung darf nur im transscendentalen Sinne gefasst werden. Es soll damit keineswegs ein chronologisches Verhältniss angegeben werden, aus dem sich auf eine Praeexistenz des Selbstbewusstseins vor den Kategorieen schliessen liesse. Diesen Punkt versuche man mit den Mitteln

---

*) Logische Untersuchungen, 2. Aufl. Bd. I. S. 368.

**) Geschichte der Kategorieenlehre S. 286. 287.

***) Kant's Psychologie S. 178.

transsccendentaler Untersuchung anzugreifen! Doch es genügt nicht, zu sagen: „Aber so ist es nicht zu denken. Die That, womit das Ich sich zusammenfasst, ist nur Eine und einförmig; und wenn es im Urtheil die Vorstellungen in verschiedene Beziehungen der Einheit setzt, so fasst es darin nicht seine eigene Einheit verschieden, sondern die Einheit eines Fremden. Es ist unmöglich, dass die Urtheilsformen Weisen und Modificationen der das Bewusstsein zusammenhaltenden Einheit seien." *) Durch solche Sätze wird der Gegensatz ausgesprochen; aber nicht anders begründet, als in dem systematischen Widerspruch.

Ist nun solcher Massen die Einheit des Bewusstseins in die Einheiten der Kategorieen zerlegt, und jene nur als „blose, subjective Form" erkannt, so wendet sich derselbe Verdacht gegen die Einheiten, welcher die Einheit getroffen hatte: sie seien „fertige Stammbegriffe ... und wir finden uns mit dieser Mitgift vor." **) Zu Stammbegriffen werden sie jedoch nur in der transscendentalen Deduction, insofern sie durch dieselbe als „Principien der Möglichkeit der Erfahrung" nachgewiesen werden. Damit werden sie aber so wenig als „fertige" bezeichnet, dass sie vielmehr erst in der Synthesis, durch die Synthesis entstehen. Und die Synthesis, — so verkettet sich der Zusammenhang der Kantischen Gedanken — vollzieht sich nur an dem Mannichfaltigen der Anschauung. Ohne dass in der Anschauung der Gegenstand gegeben, „d. h. auf Erfahrung bezogen" wird, kann er nicht in der synthetischen Einheit zum Bewusstsein verbunden, d. h. gedacht werden.

Diese wichtige Position bildet der innere Sinn. Wie die synthetische Einheit der Apperception die „ärmste Vorstellung" ist, in der gar Nichts gedacht wird, sondern durch die nur gedacht wird, was in dem innern Sinn als Erfahrung gegeben ist, so ist auch die einzelne synthetische Einheit der Kategorie eine „blose Gedankenform", welche erst entsteht an dem Mannichfaltigen der Anschauung; oder — wie Kant selbst deutet — sie hat keinen Sinn ohne die Sinnlichkeit. Sie ist nicht ein „fertiger" Begriff, sondern ein verknüpfender, und daher an dem Mannichfaltigen, das sie voraussetzt, sich selbst erst ferti-

*) Geschichte der Kategorieenlehre S. 289 f.

**) a. a. O. S. 297.

gender. Und doch heisst sie ursprünglich!? — Weil sie im transscendentalen Sinne die Möglichkeit der Verknüpfung, der Synthesis, erklärt, nicht damit sie im dogmatischen Sinne die Wirklichkeit eines seelischen Organs vertrete.

Der gleiche Einwand, wenn auch in anderem Ausdruck, ist von Drobisch gegen die Kantischen Kategorieen erhoben worden. „Aus der Thatsache, dass es allgemeine und nothwendige Urtheile giebt, lassen sich daher nicht angeborene, der Erfahrung vorausgehende Vorstellungen deduciren. Kant vermeidet zwar diesen Ausdruck, will indess Raum, Zeit und Kategorieen als Erkenntnissformen a priori ... anerkannt wissen. Seine Behauptung stützt sich darauf, dass sich solche Formen im Denken von ihrem materiellen Inhalt entleeren, nicht aber gänzlich hinwegdenken lassen; er bemerkt jedoch nicht, dass bei dieser Entleerung blosse Abstractionen übrig bleiben, keine einfachen und bestimmten Verhältnisse, dass eine reine Form, eine Form ohne alle Materie vorzustellen ebenso unmöglich ist, wie eine Materie ohne alle Form." *) Was erstlich die „Abstractionen" betrifft, welche Kant „nicht bemerkt" haben soll, so sei einfach auf den Ausdruck: „blose Gedankenformen", und für Raum auf den schrofferen: „bloses Hirngespinnst" verwiesen. Diese Kantischen Ausdrücke wird man kräftiger und eindringlicher befinden, als die überflüssige Belehrung, die in dem Worte „Abstraction" liegt. Es geht zugleich daraus hervor, was wir in dem Abschnitt von den Kategorieen als Formen des Denkens besonders ausgeführt haben, dass Kant den Ausdruck „angeborene Vorstellungen" keineswegs vermeidet, sondern dass er dieses ganze durch Descartes von Neuem aufgestellte Problem überwindet.

Dass ferner eine reine Form ohne alle Materie sich nicht „vorstellen" lasse, hat Kant in der transscendentalen Deduction bewiesen; dass die Form aber von der Materie abstrahirt, zum Behufe transscendentaler Erkenntniss isolirt werden müsse, hat Kant in dem Abschnitt von der Amphibolie der „Reflexionsbegriffe" klar dargethan.

Von allen Seiten des Systems wird die Lehre befestigt, dass die beiden Arten apriorischer Formung des transscendentalen Etwas = x eine Einigung finden müssen, so-

*) Neue Darstellung der Logik, 3. Aufl. S. VI.

fern sie an demselben Objecte zur Synthesis zusammentreten. Wir haben bereits gesehen, dass diese Einigung in der Einbildungskraft sich vollzieht, durch welche „beide äusserste Enden, Sinnlichkeit und Verstand“ zusammengeführt werden. Dieser Aufschluss genügt, so lange wir nur wissen wollen, wie sich die Kategorie, als „blose Gedankenform“ auf einen Gegenstand überhaupt beziehen könne. Wenn wir nun aber die Kategorieen, als die eigentlichen Begriffe von „Gegenständen überhaupt“ kennen, und auf Grund ihrer Deduction anerkennen, so entsteht die neue Frage: Wie wenden wir nun in der wirklichen Erfahrung diese Kategorieen, über deren Anwendbarkeit wir jetzt im Klaren sind, auf die Erscheinungen an? Wie entstehen aus den Grundbegriffen Grundsätze? Dieser Grundsätze wegen allein haben wir ja die Grundbegriffe als a priori dritten Grades zugelassen. Nur weil sie die Formen der Erfahrung sind oder bereiten, als Grundlagen der Grundsätze sind sie Grundbegriffe.

Es genügt nicht, dass der Verstand in den Kategorieen Regeln bezeichnet, nach welchen das sinnlich Mannichfaltige der Erscheinungen geordnet werden könne; die Regeln müssen — das verlangen wir von Formen der Erfahrung — zugleich den Fall enthalten, worauf sie angewandt werden sollen. Sonst sind die Regeln vielmehr „allgemeine Bedingungen zu Regeln.“ (S. 140.) Kurz: wir verlangen jetzt nach Regeln für den Gebrauch der — „Urtheilskraft“; oder, wenn wir diesen Ausdruck, unter man dem sich wieder leicht ein besonderes Seelenvermögen denken könnte, vermeiden: wir wollen „die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Uebereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen“ kennen lernen. Diese Kennzeichen zum Behufe der Grundsätze enthält die Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Nach Allem, was wir bereits über das Verhältniss der Kategorie zu der Anschauung wissen, ist es unzweifelhaft, dass die gesuchte Bedingung eine sinnliche sein muss. Sonst sind die Kategorieen ohne allen Inhalt und Gebrauch. Daher erklärt Kant sogleich im Eingange, der Schematismus „handelt von der sinnlichen Bedingung, unter welchen reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können.“ Nun sind aber Beide ungleichartig. Und doch soll die Anschauung unter

die Kategorie subsumirt werden, was Gleichartigkeit voraussetzt. Wie kann und darf ich nun Erfahrungen unter der Kategorie der Substanz subsumiren? Wie kann und darf ich meine synthetische Einheit der Causalität auf Erscheinungen anwenden?

Diese Frage scheint nach der Entwicklung, welche wir der Lehre vom innern Sinne gegeben haben, klar gelöst zu sein.

Alle Kategorieen, nach deren Anwendung jetzt gefragt wird, münden in die synthetische Einheit der Apperception. Was bedeutet denn aber diese? Sie ist „die ärmste Vorstellung unter allen"; sie hat gar keinen Inhalt, sie ist „blose Form des Bewusstseins": ihr Inhalt steckt allein im innern Sinne. Nun wohl, was ist denn der innere Sinn? „Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind" (S. 151.) Wie daher der Inhalt der synthetischen Apperception dieser Inbegriff der Vorstellungen ist, das Object des innern Sinnes, welches als Subject der Vorstellungen erscheint, so haben die einzelnen Arten dieser synthetischen Apperception, die Kategorieen, keinen anderen Inhalt als in demselben Inbegriff aller Vorstellungen, in deren Verknüpfung sie bestehen.

Wie kann ich die transscendentale Apperception auf Erscheinungen anwenden? Indem ich sie als den Gegenstand des innern Sinns entfalte. Will ich sie hingegen ausserhalb desselben als „intellectuales Ich", als übersinnliche Substanz denken, so mag ich dies thun, nämlich das Denken; — und es kann dies unter Umständen seinen Werth haben — aber nimmermehr kann ich dadurch Etwas erkennen. Denn zum Erkennen gehört unentbehrlich die Anschauung. In dieser aber ist und bleibt das ehrwürdige Ich — Erscheinung.

In gleicher Weise kann jede einzelne Art der Apperception, jede Kategorie, nur als besondere Entfaltung des innern Sinnes, als des „Inbegriffs aller Vorstellungen", auf die Erscheinungen, welche ja meine Vorstellungen sind, angewendet werden. Der Verstandesbegriff ist demnach auf diese im innern Sinne enthaltene formale und reine Bedingung „restringirt", wie er durch dieselbe zugleich „realisirt" wird. Diese restringirende und realisirende sinnliche Bedingung der Kategorie ist das transscendentale Schema. Und das „Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen" heisst der Schematismus.

Man muss darauf Acht haben, dass mit dem Schematismus nicht etwa ein neues Seelenverfahren eingeführt wird. „Das

Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft.“ (S. 142.) Aber man muss eben wissen, dass die transscendentale Einbildungskraft Schemate entwirft, und nicht Bilder. Fünf Punkte hinter einander ..... sind ein Bild von der Zahl fünf. „Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist diese Vorstellung mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzten Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können.“ Diese Vorstellung der Zahl überhaupt ist das Schema zum Begriffe der Grösse.

In diesem Zusammenhange findet sich ein merkwürdiges Wort: „In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde.“ (S. 143.) Man wird aber jetzt nicht mehr, im Sinne Schopenhauer's, an diesem Ausdrucke Anstoss nehmen. Der sinnliche Begriff soll nur heissen: der schematisirte Begriff. Der mathematische Begriff des Triangels z. B. ist nur ein Schema, und „bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume.“ Der Begriff vom Hunde ist ein Schema; denn er bedeutet nicht den einzelnen Hund in concreto. „Dieser Schematismus unsres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blosen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Grundbegriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“ Es ist eine grosse und eigene Aufgabe, sowohl den bisherigen Einfluss dieses Gedankens auf die nachkantische Psychologie darzulegen, als auch zu untersuchen, welche fernere Anwendung demselben zu geben sei. Wir beschränken uns auf die Darlegung des Schematismus in seinem Werthe für die Lösung des transscendentalen Problems. In dieser Richtung ist der geheime Sinn des Schematismus von Kant offen ausgesprochen worden:

Die Kategorieen haben nur Bedeutung als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, und mithin von Gegenständen der möglichen Erfahrung; aber sie sind nicht Bedingungen der Möglichkeit von Dingen an sich, ohne Einschränkung auf die Sinnlichkeit. Die Kategorieen — können wir nunmehr kurz

sagen — haben den Werth von Erkenntnissformen nur als schematisirte Begriffe.

Man nehme an, es solle der Begriff der Substanz auf Vorstellungen angewendet werden. So gilt es, zuerst das Schema dieses Begriffs festzustellen. „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles Andere wechselt.“ Wohlgemerkt! In der sinnlichen Vorstellung „bleibt, indem alles Andere wechselt.“ Wenn man nun „die sinnliche Bedingung der Beharrlichkeit wegliesse“, so würde die Substanz „nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas Anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmung das Ding hat, welches als solches erstes Subject gelten soll.“ Mit diesen Sätzen macht Kant den Beschluss und die Vollendung dieses von jeher als „dunkel“ verkannten Kapitels.

Diese aus den angezogenen Sätzen unzweifelhaft hervorgehende Tendenz des Schematismus spricht Kant auch in der in vielem Betracht orientirenden Schrift „über die Fortschritte der Metaphysik“ deutlich aus: „Diese Handlung, wenn die objective Realität dem Begriff geradezu (directe) durch die demselben correspondirende Anschauung zugetheilt d. i. diese unmittelbar dargestellt wird, heisst der Schematismus; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (indirecte) dargestellt werden, so kann sie die Symbolisirung des Begriffs genannt werden. Das Erste findet bei Begriffen des Sinnlichen Statt, das Zweite ist eine Nothhülfe für Begriffe des Uebersinnlichen.“ „Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffs) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Producte der Natur, wie etwa die organisirten Dinge, Thiere oder Pflanzen, im Verhältniss auf ihre Ursache mir, wie eine Uhr im Verhältniss auf den Menschen als Urheber vorstellig mache, nämlich das Verhältniss der Causalität überhaupt, als Kategorie, in beiden eben

dasselbe, aber das Subject dieses Verhältnisses nach seiner innern Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann."*) Der Gegensatz zum Symbol setzt die Bedeutung des Schema in helles Licht.

Und aus dieser Bedeutung erst wird die Verbindung klar, welche das Kapitel vom Schematismus mit dem folgenden Abschnitte der Kritik hat. In dem Schematismus wird die Aufstellung eines andern obersten Grundsatzes für die analytischen und eines andern für die synthetischen Urtheile begründet. Um aber diese beiden obersten Grundsätze zu verstehen, müssen wir den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen, welcher aus den ersten §§ der Kritik vorausgesetzt wird, schärfer ins Auge fassen. Durch die Aufstellung eines besondern Denkgesetzes für jede der beiden Arten des Urtheils wird jenem bekannten Unterschiede erst seine Bedeutung, sein Gehalt gegeben.

In der Kritik wie in den Prolegomenen wird diese Unterscheidung zu Grunde gelegt. Vergegenwärtigen wir uns, um dieselbe richtig zu würdigen, in Kürze den Ausgang des Kantischen Denkens. Zu allererst wird Hume auf den Widerspruch, der in dem Begriffe der Erfahrung liegt, aufmerksam gemacht. Der Anfang braucht nicht auch der Ursprung zu sein. Giebt es nun — so wendet sich die Frage bestimmter — wirklich eine ursprüngliche Erkenntniss, die über den Anfang hinausliegt? Erste und roheste Antwort: Es muss eine solche geben, wenn anders nothwendige und allgemeingiltige Erkenntnisse angenommen werden. Wenn ich z. B. sage, alle Körper sind schwer, so habe ich nur einen empirisch allgemeinen Satz ausgesprochen, und eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit von der gewöhnlichen bis zu der durchgängigen unternommen. Soll es nicht bloss comparativ allgemeine Sätze geben, so muss es ein Ursprüngliches in der menschlichen Erfahrung geben.

Ehe wir weiter gehen, ist das Beispiel genauer zu betrachten. Kant erklärt nicht etwa den Satz von der Schwere der Materie für einen a posteriori gültigen, so dass demnach jeder einzelne Körper besonders gewogen werden müsste; denn

*) Bd. I. S. 513.

er ist es gerade, welcher die Apriorität der Schwere bewiesen hat.*) Aber vor den metaphysischen Anfangsgründen war dies eben nicht geschehen. Und so hat Kant das Recht, dem Satze nur eine comparative Allgemeinheit zuzuerkennen, sofern er darin Recht hat, dass derselbe noch nicht a priori bewiesen war. Dieses Beispiel und seine Geschichte muss man im Auge behalten. Es wird in der Folge von Wichtigkeit werden.

Nachdem die Nothwendigkeit eines Ursprünglichen für die unbeschränkte Allgemeinheit der Erkenntniss ausgesprochen war, wird die letztere als factisch vorhanden bezeichnet. Erstlich: in den Sätzen der Mathematik. Ferner in dem gemeinsten Verstandesgebrauche der Satz, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse. Hierbei schleicht sich die im Anfange noch ganz unverständliche Bemerkung ein: „Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unsrem Erkenntnisse zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, *mithin a priori* darthun.“ (S. 35.) Hier tritt die volle Kraft des a priori bereits hervor. Aber Kant geht mit Fug nicht tiefer auf die Sache ein; — zu beachten ist, dass der Satz ein Zusatz der zweiten Ausgabe ist — denn die Erklärung dieses Einen Satzes ist die ganze Kritik; sondern er bleibt bei den Hinweisen auf Thatsachen der Erkenntniss stehen, und wendet sich nunmehr an diejenigen, welche Metaphysik für eine Wissenschaft von solchen Gegenständen halten, die über alle Erfahrung hinausliegen. Sofern die Erkenntnisse, welche diese Wissenschaft gewährt, nothwendig sein sollen, muss es ein von aller Erfahrung Unabhängiges, Ursprüngliches geben, in welchem diese Erkenntnisse ihren Grund haben.

Hatte vorher die Frage nach dem a priori den Sinn: Wo ist es? Es muss da sein! — so hat sie jetzt vielmehr den resignirenden oder den des Sieges gewissen Sinn: Zeigt es auf, wenn ihr es könnt! Und in diesem Tone schildert Kant, indem er das Wort natürlich in einem feinen Doppelsinne

*) „Diese (sc. die ursprüngliche Elasticität) also und die Schwere machen die einzigen a priori einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äussern Verhältnisse, aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst.“ (Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft Bd. V. S. 372.

braucht, wie man die kritische Frage nach der Möglichkeit solcher Erkenntnisse schon längst natürlich, weil vernünftiger Weise, hätte aufwerfen müssen, und wie sie natürlich, weil begreiflicher Weise, unterbleiben musste. In dieser Schilderung des Wohl und Wehe der dogmatischen Vernunft, welche auch in Rücksicht auf die Schreibart musterhaft genannt werden kann, drängen sich seine Grundgedanken. Es wird hervorgehoben der Unterschied zwischen der Mathematik und der Philosophie, welcher leicht übersehen werde, weil die reine mathematische Anschauung „von einem blosen reinen Begriff kaum unterschieden wird." „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde." So erging es Platon. So erging es der dogmatischen Vernunft überhaupt. Das Gebäude sollte fertig, hintennach erst untersucht werden, ob auch der Grund dazu gelegt war. Wie kommt es denn aber, dass die vorkritische Vernunft nicht merkt, wie sie gar nicht von der Stelle rückt, wie sie im leeren Raum des reinen Verstandes immer nur bei den selbsteigenen Begriffen hangen bleibt, und die Aussicht sich nicht erweitern kann?

Diese Frage ist es, welche zu dem Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen führt, und ihre Lösung leitet die Unterscheidung ein. „Ein grosser Theil und vielleicht der grösste, von dem Geschäfte unsrer Vernunft besteht in Zergliederung der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben." Diese „Zergliederungen", „Aufklärungen oder Erläuterungen" werden sodann „neuen Einsichten gleichgeschätzt"; und endlich erschleicht man auf Grund so wichtiger Aufklärungen Behauptungen, in denen man in der That bei den gegebenen Begriffen, „die wir schon von Gegenständen haben", nicht stehen bleibt, sondern darüber hinausgeht. Was man bei diesem Hinausgehen thut, wie man es anfängt, wird nicht gesagt, und kann nicht gesagt werden, denn dieses Sagen würde die Auflösung des Räthsels sein müssen; sondern es wird eben nur gefragt: wie die Vernunft zu solchen Behauptungen gelange? Und da man nun sieht, dass das Schicksal dieser Frage von der Unterscheidung abhängt, zwischen den Erläuterungen der „blosen, reinen Begriffe" und den anderen Urtheilen, aus denen

denen die Metaphysik vornehmlich besteht, so gilt es vor Allem, diesen Unterschied festzustellen, damit das Wesen dieser anderen Urtheile, das Wesen der Synthesis a priori klar werde.

In allen Urtheilen ist das Verhältniss des Prädicats zum Subject auf zweierlei Art möglich. „Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, in dem andern synthetisch.“ (S. 39.) Dies ist die reine Definition, an der man demnach nichts Anderes aussetzen darf, als dass sie etwa Unverständliches enthalte.

So definirt Kant auch ferner, im analytischen Urtheile werde die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität erkannt; diejenigen Urtheile aber, „in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heissen.“ Jene werden daher auch Erläuterungsurtheile genannt; diese können Erweiterungsurtheile heissen, weil sie in der Verknüpfung, welche nicht durch Identität gedacht werden soll — nach der Annahme nämlich — eo ipso eine Erweiterung ausmachen. Da wir es nur mit willkürlichen Definitionen zu thun haben, ist bis jetzt Alles unanfechtbar.

Nun kommen aber die Beispiele. Alle Körper sind ausgedehnt, sei ein analytisches Urtheil. Alle Körper sind schwer, ein synthetisches. Auf Grund dieser Beispiele hat man von jeher jene Unterscheidung angegriffen. Schon Krug sagt von seinem Meister: „Hier ist nun offenbar bloss der subjective Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen angegeben. ... Daher haben auch die Gegner der Kritik mit Recht eingewendet, dass für sie das zweite Urtheil ebensowohl analytisch sei, als das erste, weil sie sich jeden Körper als schwer dächten.“ *)

Diesen Einwand hat auch Trendelenburg geltend gemacht. „Es sind auch die Grenzen nicht scharf gezogen. Der Eine denkt schon ein Merkmal in einem Begriffe, das dem andern als ein neues hinzutritt. Dem Physiker ist die Schwere so gut ein analytisches Merkmal des Begriffes Körper, wie dem

*) System der theoret. Philos. II. Theil. Erkenntnisslehre oder Metaphysik S. 84.

Mathematiker die Ausdehnung." *) Diesem Einwande begegnen wir vor Allem mit der Frage: Und diese Distinction sollte Kant nicht gemacht und bedacht haben bei einer Unterscheidung, mit welcher er die ganze Metaphysik aus den Angeln zu heben glaubte? „Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes *unentbehrlich*, und verdient daher in ihr *classisch* zu sein." **) Oder: „Wir haben eben den *mächtigen* Unterschied der analytischen und synthetischen Unterschiede gesehen." ***)

Trendelenburg findet ferner: „Der Gesichtspunkt der Zusammensetzung und der Zerlegung beherrscht den ganzen Unterschied. In dem analytischen Urtheil wird das Ganze in seine Theilbegriffe zerfällt; in dem synthetischen wird Neues zu dem Alten hinzugethan und *dergestalt* ein neues Ganze zusammengesetzt. Wir drücken jedoch die Bildungen des Denkens unter *den Werth der organischen hinab, wenn wir solche mechanische Gesichtspunkte aufkommen lassen. Im Organischen ist alles Entwicklung, nur im Handwerk Zusammensetzung.*" (a. a. O.) Nach Allem, was wir bereits von der Synthesis a priori, der synthetischen Einheit und allen Arten der Ersteren wie der Letzteren erfahren haben, ist uns dafür nicht bange, — wenn ein solches Argument überhaupt verstattet ist — dass in dem synthetischen Urtheile, wie es Kant bestimmt, die „Bildungen des Denkens" um ihren Werth kommen könnten. Ueberall, wo Kant diesen seinen „classischen Unterschied" erläutert, ist es vielmehr der Gedanke der synthetischen *Einheit*, welcher den Unterschied bestimmt.

Diesen Inhalt hat Kant selbst als das treibende Motiv in jener Benennung bezeichnet. Auf die Behauptung *Eberhard's* nämlich, dass der Unterschied nicht neu sei, erwiedert Kant, seit Locke werde die Frage, wie *Erkenntniss* a priori möglich sei, behandelt. „Was war natürlicher, als dass, sobald man den Unterschied des Analytischen vom Synthetischen in demselben deutlich bemerkt hätte, man diese allgemeine Frage auf die besondere eingeschränkt haben würde: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" „Man hätte sodann den

*) Logische Untersuchungen. II. S. 240 ff.

**) Prolegomena Bd. III. S. 21.

***) ib. S. 28.

Unterschied zwischen Logik und Transscendentalphilosophie erkennen müssen, der aus der Eintheilung in identische und nichtidentische Urtheile nicht ersichtlich wird."*) „Denn durch die letzteren wird nicht die mindeste Anzeige auf eine besondere Art der Möglichkeit einer solchen Verbindung der Vorstellungen a priori gethan; an dessen Statt der Ausdruck eines synthetischen Urtheils (im Gegensatze des analytischen) sofort eine Hinweisung zu einer Synthesis a priori bei sich führt, und natürlicher Weise die Untersuchung, welche gar nicht mehr logisch, sondern schon transscendental ist, veranlassen muss: ob es nicht Begriffe (Kategorieen) gebe, die nichts, als die reine synthetische Einheit eines Mannichfaltigen (in irgend einer Anschauung) zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt aussagen, und die a priori aller Erkenntniss desselben zum Grunde liegen; und da diese nun blos das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung ebensowohl a priori vorausgesetzt werde; da dann die darauf gerichtete Aufmerksamkeit jene logische Unterscheidung, die sonst keinen Nutzen haben kann, unfehlbar in eine transscendentale Aufgabe würde verwandelt haben."**) Dies ist der Gesichtspunkt, der den Unterschied „beherrscht", welcher von Kant „mächtig" genannt wird. Folgen wir nun der bestimmenden Hinweisung auf die synthetische Einheit, um die volle Bedeutung des Unterschiedes darzustellen.

Wir lassen zunächst die angeführten Beispiele ausser Betracht, und versuchen den Begriff des Synthetischen aus dem der synthetischen Einheit zu bestimmen. Nicht darauf kommt es an, so scheint es jetzt, dass unser Bewusstsein von einem Begriffe erweitert wird, sondern dass die synthetische Einheit in dem Urtheile wirksam ist. Nun vollzieht sich aber dieselbe immer nur an dem Mannichfaltigen der Anschauung. Wenn wir daher sagen, synthetische Urtheile seien solche, in welchen

*) Ueberweg sagt dennoch: „Doch ist mehr der terminus neu, als der Begriff; auch die Früheren haben partiell identische Urtheile und schlechthin identische unterschieden." Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Bd. III. S. 168.

**) Bd. I. S. 474 f. „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll."

die synthetische Einheit der Apperception zum Ausdruck komme, so heisst dies, in welchen der synthetischen Einheit, als einer Function, das Mannichfaltige des innern Sinnes zu Grunde liege. Und da durch die Verbindung beider Erkenntnissquellen das Object der Erfahrung hergestellt wird, so können wir sagen, synthetische Urtheile seien solche, in welchen die synthetische Einheit der Apperception Subject und Prädicat zu einem Gegenstande der Erfahrung verknüpft.

So bestimmt Kant „das Princip synthetischer Urtheile überhaupt, welches nothwendig aus ihrer Definition folgt", dahin: „dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anschauung."*) Aus dieser Bedeutung folgt nun aber zugleich eine Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft: über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus dürfen die synthetischen Sätze sich nicht wagen. Der synthetischen Einheit muss immer ein Schema entsprechen. Die Begriffe synthetischer Urtheile müssen schematisirte Begriffe sein; nur so können sie von Gegenständen der Erfahrung gelten. Darin sind die synthetischen Urtheile von den analytischen unterschieden, dass diese leere Begriffe, denen kein Gegenstand der Anschauung zu Grunde liegt, die vom Schema nicht erfüllt sind, zur Einheit des Bewusstseins verknüpfen. Und dieses Bewusstsein selbst ist daher ein analytisches. Denn das synthetische Bewusstsein entsteht erst in der Synthesis des Mannichfaltigen, das im innern Sinne enthalten ist.

Aber das analytische Bewusstsein setzt ja doch, wie wir gesehen haben, das synthetische voraus. Und wie ist es überhaupt zu denken, dass ich leere Begriffe zerlege, dass ich von einem Körper als einem blossen Begriffe rede, ohne ihn als Gegenstand der Erfahrung zu fassen? Auch diese Frage beantwortet die Lehre vom Schematismus: indem ich nicht schematisire, sondern symbolisire; oder, wie Kant in der oben angezogenen Schrift die Entstehung übersinnlicher Begriffe erklärt, indem ich von meinem Vorrathe, den ich zur Erkenntniss der Gegenstände der Sinne brauche, Einiges weglasse, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das Andere so verbinde,

*) ib. S. 470.

als es niemals an jenen verbunden sein kann. Diese Willkür der Verknüpfung ist das Zaubermittel jener das Gebiet der Erfahrung überschreitenden Urtheile. Man muss die Anschauung überfliegen, in der doch allein der Begriff am Schema seine objective Realität gewinnen kann, wenn die „fruchtverheissenden Felder der Ontologie und der Theologie" erstehen sollen.

Die analytischen Urtheile sind die ontologischen; die synthetischen aber die Urtheile von Gegenständen einer möglichen Erfahrung. Die analytischen expliciren Begriffe als solche; die synthetischen stellen Erscheinungen in den Zusammenhang der Erfahrung.

Die transscendenten Ideen wollen nicht innerhalb der möglichen Erfahrung gelten, wollen nicht im innern Sinne schematisirt sein, weil sie sonst auf das Niveau der Erscheinungen kommen würden —: so können sie auch unter dasselbe Denkgesetz nicht gehören, das für die synthetischen Urtheile besteht, welche nur Dinge als Erscheinungen, oder — wie man auch sagen kann — welche nur die synthetische Einheit der Apperception des Mannichfaltigen in der sinnlichen Anschauung aussagen.

Für die analytischen Urtheile gilt als oberster Grundsatz der Satz des Widerspruchs: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm selbst widerspricht. Für die synthetischen Urtheile aber heisst das oberste Princip: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Der Satz des Widerspruchs ist daher ein blos negatives Kriterion der Wahrheit. Die Begriffe können formal logisch richtig verbunden sein, aber nicht so, wie es der Gegenstand mit sich bringt — denn von Gegenständen ist in ihnen gar nicht die Rede; — oder das Urtheil braucht weder a priori noch a posteriori begründet zu sein. Im ersteren Falle wäre es falsch, im andern grundlos; und in beiden könnte es von innerem, logischem Widerspruche frei sein. Man kann sogar einen positiven Gebrauch von diesen Urtheilen machen; nämlich das Widerspiel des Begriffs zu verneinen, und den Begriff selbst zu bejahen. Aber wohlgemerkt! als Begriff zu bejahen! Kant drückt dies hier so aus: „Wenn das Urtheil analytisch ist." (S. 149.) Die Spitze dieses Satzes wird erst in der Widerlegung des ontologischen Beweises hervorgekehrt. Man

wolle hier besonders die Sätze nachsehen: „Ich antworte: ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges ... schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet.“ „Gesteht ihr dagegen, wie es billigermassen jeder Vernünftige gestehen muss, dass ein jeder Existentialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, dass das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt.“ (S. 408—409.)

Der positive Gebrauch, welcher so eben dem Satze des Widerspruchs zugesprochen worden war, ist daher nur ein scheinbarer Gewinn: er ist nur die conditio sine qua non, aber nicht Bestimmungsgrund der Wahrheit unserer Erkenntniss. Zum logischen Prädicate kann Alles genommen werden; das Subject kann von sich selbst prädicirt werden. Aber die Bestimmung ist ein Prädicat, welches den Begriff des Subjects erweitert, indem es demselben innerhalb der möglichen Erfahrung seine Stelle anweist, nach den Bedingungen der Apperception des Mannichfaltigen im innern Sinne.

Kant hat aus der Formel für den Satz des Widerspruchs: es ist unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei, das „zugleich“ ausgestrichen. Man wird jetzt darüber im Klaren sein, dass diese Ablösung des bloss logischen Grundsatzes von der Bedingung der Zeit seinen Grund in der abwürdigenden Bedeutung hat, welche Kant den analytischen Urtheilen, und der formalen Logik überhaupt zuertheilt. Kein ungelehrter Mensch ist gelehrt — das ist der analytische Mustersatz. Das Wörtchen: ist drückt kein Sein innerhalb einer möglichen Erfahrung aus; sonst wäre der Satz synthetisch; sondern nur die logische Einheit in dem analytischen Bewusstsein. Die analytischen Sätze abstrahiren von allem Inhalt, sie gelten von keinem Gegenstande der Erfahrung: darum soll in ihnen auch nur das discursive Denken controlirt werden; mit den Hebeln der Erfahrung aber sollen sie nicht prunken dürfen.*)

Anders im synthetischen Urtheile. Wieviel auch von dem

---

*) In Bezug auf den Streit zwischen Trendelenburg und K. Fischer über diese Frage vergleiche man des Verfassers im Obigen bestätigtes Urtheil in seiner Abhandlung „Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer.“ (a. a. O. S. 266—272.)

Neuen, das ich zu dem Subject als Prädicat hinzudenke, altbekannter Inhalt des Subjects war: das synthetische Urtheil wird doch nimmermehr ein analytisches; denn in jenem gehe ich aus dem gegebenen Begriffe hinaus, „um etwas ganz Anderes, als in ihm gedacht war, (sc. im Begriffe als solchem!) mit demselben im Verhältniss zu betrachten, ... wobei dem Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit noch der Irrthum angesehen werden kann." (S. 150.) Wo steckt denn nun aber sonst der Grund der Wahrheit oder des Irrthums im Urtheile?

Giebt man dies zu, dass man aus dem Begriffe hinausgehen muss, wenn man ihn mit einem andern synthetisch vergleichen will, „so ist ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit." An dem Mannichfaltigen des innern Sinns geschieht die Synthesis vermöge der synthetischen Einheit der Apperception, welche sonach den letzten Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori enthält. Auf ihr beruht die Möglichkeit der Erfahrung. Sie giebt allen unseren Erkenntnissen a priori objective Realität. Und alle Wahrheit, die wir den letzteren beimessen, enthält Nichts weiter, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist.

Die etymologische Hinweisung, welche in dem Ausdrucke: synthetische Urtheile auf die synthetische Einheit und die Synthesis a priori gegeben ist, hat sich vollauf bewährt. Auch dies wird nicht mehr befremdlich sein, dass in den Eingangsparagraphen der Kritik die Definition diesen Inhalt nicht blosslegte; denn die Definition, als solche, darf diesen Inhalt nicht vorwegnehmen. „Der grösste Künstler im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von synthetischen Sätzen giebt, Nichts ausrichten ... Nun mag das Prädicat dieser Sätze ... ein Attribut oder wer weiss was Anderes sein, so darf diese Bestimmung, ja sie muss nicht in die Definition kommen" (nach unsrem Sprachgebrauche soll dies heissen: so braucht diese Bestimmung, ja sie darf nicht u. s. w.) „das gehört zur Deduction der Möglichkeit der Erkenntniss der Dinge durch solche Art Urtheile, die allererst

nach der Definition erscheinen muss."*) Mit Einem Worte: es setzt die Kritik voraus, die nur durch diese Unterscheidung eingeleitet werden soll.

Aber ein Anderes erscheint dennoch jetzt unerlässlich: dass wir nämlich die Beispiele, mit denen Kant seine vorgängige Definition belegt, an den entwickelten Begriff derselben halten, ob auch in ihnen schon jene Bedeutung gedacht werde.

Im Geiste der transscendentalen Aesthetik könnte man dem Beispiele für das analytische Urtheil entgegenhalten: dass ein Körper ausgedehnt sei, sei vielmehr ein synthetisches Urtheil. Denn woher nähme ich dasselbe, wenn nicht aus der apriorischen Raumesanschauung, als einer formalen Bedingung der möglichen Erfahrung? Nun ist aber daran gar kein Zweifel, dass in diesem Sinne das Urtheil durchaus als synthetisch gelten muss. Und ebenso werden wir unbedenklich sagen dürfen: die Schwere, als ein Merkmal des blossen Begriffs gedacht, ergiebt ein analytisches Urtheil. Aber, was das erste Beispiel betrifft, so muss man darauf achten, wie vorsichtig Kant aus demselben jede Frage nach dem Ursprunge des Urtheils abwehrt. „Es wäre ungereimt", sagt er in der Kritik wie in den Prolegomenen, „ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf." Ich brauche dazu kein Zeugniss der Erfahrung. Der Satz ist a priori. Dass alle Körper ausgedehnt sind, heisst es gegen Eberhard, „ist nothwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existiren oder nicht."**) In den Prolegemenen bildet Kant das Beispiel: Gold ist ein gelbes Metall. Man kann auch diesem Urtheile entgegenhalten, dass es ja doch aus der Erfahrung geschöpft sein müsse. Aber solchem Einwande müssten wir wiederum mit dem ersten Satze der Kritik begegnen: „dass alle unsere Erkenntniss" u. s. w. Man muss desshalb beachten, dass Kant schreibt: „denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weitern Erfahrung ausser meinem Begriffe vom Golde."***) Analytische Urtheile können desshalb in der That nur a priori gebildet werden; denn wenn sie auch tausendmal empirisch sind: als analytische Urtheile handeln sie nur von Begriffen, und sind auf keine Erfahrung, also auch auf keinen Gegenstand der Erfahrung bezogen.

*) ib. S. 459. **) Bd. I. S. 463. ***) Bd. III. S. 17.

Man wird nun aber weiter fragen: Worin liegt es denn in dem Satze von der Schwere der Körper ausgedrückt, dass in demselben der Körper als Gegenstand, und nicht als Begriff gedacht wird? Dies scheint eine noch mögliche Frage zu sein.

Vor Allem erinnere man sich, dass dieser Satz vorher als Beleg dafür gebraucht wurde, dass wir allgemeine Sätze besitzen, denen man zunächst den Grund der unbeschränkten Geltung nicht ansehen, und die man nur aus einer Steigerung comparativen zu ausnahmsloser Gültigkeit sich erklären könne. Der Satz ist also als ein empirischer bereits eingeführt. Von diesem seinem Charakter wird desshalb mit Fug dies festgehalten, dass in ihm unmittelbare Beziehung zur Erfahrung gedacht wird. In diesem Satze produciren wir nicht willkürlich einen Begriff vom Körper; sondern derselbe macht unwillkürlich einen Gegenstand der Erfahrung vorstellig. Zudem werden in dem Begriff der Schwere — dies ist nicht ausser Acht zu lassen — unmittelbar zwei Körper gedacht, die gegeneinander gravitiren. Wenn ich daher sage, der Körper ist schwer, so denke ich in dem Körper mindestens zwei Körper, also die Körper. Ich muss über den Begriff des Körpers hinausgehen und ihn als Theil einer Erfahrung denken, wenn ich den Körper als schwer prädicire.

Dies ist der Sinn des Beispiels. Nicht ohne Grund gewahren wir an dieser Stelle eine Abänderung der ersten Ausgabe. In dieser wurde das „ganz Andere“ was ich ausser dem Begriffe bei synthetischen Urtheilen haben müsste, x genannt „worauf sich der Verstand stützt“, und dieses sei bei empirischen Urtheilen die „vollständige Erfahrung von dem Gegenstande.“ Dieses x wird in der zweiten Ausgabe nur für das synthetische Urtheil a priori aufbehalten. Für dasjenige a posteriori aber, schlechtweg für das Erfahrungsurtheil, lautet daselbst, mit geringen, aber höchst interessanten Abweichungen von der ersten Ausgabe, die Begründung: „ob ich schon in dem Begriffe eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschliesse, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem ich also noch andere Theile ebenderselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann“ ... „indem ich auf Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers ab-

gezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft.“ Dieses „jederzeit“ deutet auf den Kant eigenen Gedanken hin, dass der Satz in Wahrheit a priori bewiesen werden könne. Und daraus erklärt sich die Aenderung des Satzes in den Prolegomenen aus: alle Körper in: „einige Körper sind schwer.“ Auch ist dort das Beiwort „der allgemeine Begriff vom Körper“ zu beachten, wie es in der Kritik heisst: „vom Körper überhaupt.“ Und dieses Argument vom „Theile der Erfahrung“ wiederholt die zweite Ausgabe ausdrücklich, und den Begriff der Synthesis dadurch besonders hervorhebend, dass „die Erfahrung selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen“ sei. Auf der Erfahrung beruhe demnach die Möglichkeit der Synthesis des Theiles, der Schwere mit dem andern Theile, dem Körper. Und von hier dringt die Frage wohlvermittelt zur Möglichkeit der Synthesis a priori. Kant hat Recht, wenn er gegen Eberhard sagt, „nicht Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntniss“ sei nicht bloss dieser Unterschied, sondern auch dieser Ausdruck desselben.

Man hat auch die übrigen Beispiele synthetischer Sätze angegriffen. Es bedarf keiner ausführlichen Darlegung mehr, welchen Sinn es habe, dass Kant alle mathematischen Sätze als synthetische erklärt. Dies wird besonders aus dem Unterschiede, den er in der Methodenlehre zwischen mathematischen und philosophischen Begriffen macht, unzweideutig klar. Wenn Trendelenburg sagt: „dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, liegt nirgends, als in dem *Wesen* der geraden Linie selbst“*), so ist damit gegen Kant Nichts gesagt. Im „Wesen“ der geraden Linie mag es liegen; aber nicht im Begriffe derselben. „Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.“ (S. 44.)

Das Gleiche gilt von dem synthetischen Satze der Arithmetik: $7 + 5 = 12$. Die Anschauung macht ihn allein möglich, die synthetische Construction, „welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt, da es dann

*) Logische Untersuchungen 2. Aufl. II. S. 241.

klar einleuchtet, dass, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir ohne die Anschauung" u. s. w. Es ist hier an den Abschnitt vom Schematismus zu erinnern, in welchem das Schema der Zahl tausend von dem Bilde der Zahl fünf unterschieden wird. Der arithmetische Begriff muss durchaus schematisirt sein, in seinem „Wesen" (!) auf die Anschauung bezogen.

Trendelenburg sagt auch gegen den arithmetischen Satz: „$7 + 5 = 12$ ist offenbar ein analytisches Urtheil, inwiefern unter Voraussetzung des dekadischen Zahlensystems die Summe $7 + 5$ die Zahl 12 begründet." Diesen Einwand hat aber Kant weislich abgeschnitten in dem Grundsatze für die Axiome der Anschauung. „Dass $7 + 5 = 12$ sei, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7" (dieses Wort für Begriff ist vortrefflich erklärend!) „noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12; (dass ich diese in der Addition beider denke, davon ist hier nicht die Rede; denn bei dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorstellung des Subjects denke.)" Zur Addition, zur „Summe" aber komme ich nicht durch die „Vorstellung von der Zusammensetzung", sondern durch die Synthesis der Anschauung.

So hat sich denn aus dieser Betrachtung der Kantischen Beispiele ergeben, dass dieselben der Bedeutung des Unterschiedes, welchen sie verdeutlichen sollen, nicht widersprechen; sondern, so weit Beispiele Begriffen gewachsen sein können, denselben gemäss sind. Alle Sätze, welche von Gegenständen der Erfahrung gelten wollen, sind synthetische, müssen daher eine Verbindung der schematisirten Kategorieen mit der Anschauung enthalten; denn Erfahrung ist „das Product des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit."*) Was hingegen über die Grenzen der möglichen Erfahrung hinaus behauptet wird, kann nur analytischen Werth haben, nur den gegebenen Begriff erläutern. Die Verwerfung synthetischer Sätze ist bedingt durch die Verwerfung der Möglichkeit derjenigen Erfahrung, auf welcher jene beruhen. Analytische Urtheile aber, welche nur die logische Einheit der Vorstellungen aussagen, stehen auf dem logischen Satze des Widerspruchs. Ohne das Subject mit aufzuheben,

---

*) Prolegomena Bd. III. S. 80.

kann ich das Prädicat nicht von ihnen trennen; aber Subject und Prädicat zugleich aufzuheben, widerspricht niemals einem logischen Grundsatz; und auf einen andern, als den logischen, haben sie keinen Bezug.

Es sind daher zwar nur die synthetischen Sätze, welche in der Erkenntniss Erweiterung verschaffen; aber da jedes synthetische Urtheil zunächst doch nur in einem analytischen Bewusstsein sich darlegt, so muss dasselbe zu allererst dem analytischen Grundsatze gerecht geworden sein: Subject und Prädicat in denselben dürfen einander nicht widersprechen. Aber das positive Erkenntnissprincip desselben ist die Möglichkeit der Erfahrung. Nun kann aber die synthetische Einheit der Apperception, auf welcher diese beruht, nicht ebenso leicht controlirt werden. Und doch wollen wir die synthetischen Urtheile, deren Möglichkeit jetzt begründet ist, nach ihrer Anzahl kennen lernen; denn sie sind es, welche den Inhalt der Erkenntniss bilden. So werden wir darauf hingewiesen, für die unabsehbare Mannichfaltigkeit derjenigen Urtheile, welche aus der Verbindung der blossen Denkformen mit den Formen der Anschauung entspringen können, nach Grundsätzen uns umzusehen, in welchen jene Mannichfaltigkeit eine solche systematische Eintheilung erfährt, dass wir sie als Grundsätze betrachten können, auf welche die Urtheile der Erfahrung, sofern sie a priori gelten sollen, zurückzuführen seien.

XIII. Die synthetischen Grundsätze.

Apriorische Formen der Sinnlichkeit; apriorische Formen des Denkens — und dazu noch apriorische Grundsätze!

Indessen, diese scheinbar so bedenkliche Ausdehnung des a priori giebt gerade den unbefangensten Aufschluss über die Bedeutung desselben. Unsere Auffassung hat sich an dieser Entfaltung des Grundbegriffs zu bewähren; und sie wird sich an derselben bestätigen.

Die metaphysische Deduction der Kategorieen bestand in dem Ausheben der synthetischen Einheiten aus den Functionen der Urtheile. Diese Deduction giebt sich offen und unumwun-

standesthätigkeit ihr Gepräge geben. (!) Hier aber machte Kant den ungeheuren Fehler, die ursprünglichen Formen des Urtheils als bekannt oder bewiesen (?) anzunehmen, während wir doch gerade hier vor einem der schwierigsten Probleme der Zukunft stehen." *) Der Irrthum Lange's spricht sich in den Worten aus: „oder bewiesen." Kant wollte die in Mathematik und reiner Naturwissenschaft mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit gegebene Erfahrung ihrer Möglichkeit nach erklären. Dazu prüfte er die ebenso sehr gegebenen Arten des Urtheils auf die denselben zu Grunde liegenden verknüpfenden Einheiten. Er nahm dieselben nicht „als bleibende" sondern nur als „wirkliche" an. Wirklich aber sind sie nicht als „Eigenschaften unseres Organismus", sondern als Formen der gegebenen Erfahrung, mit deren Aufhebung die „Möglichkeit der Erfahrung", die „mögliche Erfahrung" aufgehoben würde. Darin steckt der Grund von Lange's Irrthum, dass er die Apriorität in die „psychisch-physische Organisation des Menschen" **) setzt, und nicht die Möglichkeit der Erfahrung als Springpunkt der transscendentalen Untersuchung erkennt. Für unsere Auffassung, nach welcher Raum, Zeit und Kategorie die formalen Bedingungen der Erfahrung sind, liegen bloss nach der synthetischen Methode der Kritik die Grundsätze hinter den Begriffen: für die analytische hingegen, welche in den Prolegomenen befolgt wird, vor denselben; und die Begriffe, d. h. die synthetischen Einheiten der Urtheile, als der verschiedenen Arten, Vorstellungen zum Bewusstsein zu bringen, sind nur desshalb a priori, weil sie die synthetischen Einheiten für die Grundformen der synthetischen Sätze enthalten, welche in den logischen Formen des Urtheils ihre Schablone haben.

Die transscendentale Apriorität der Formen des Denkens, als der formalen Bedingungen unserer Erfahrung, beruht auf der Apriorität der synthetischen Grundsätze, sofern dieselben die Grundformen der synthetischen Urtheile a priori sind. Kant hat die Einschränkung selbst angemerkt, dass er unter den Grundsätzen nur diejenigen verstehe, „die sich auf die Kategorieen beziehen." (S. 147.) Denn in der That, Raum und

---

*) a. a. O. S. 269 f.

**) Ib. S. 249.

Zeit selbst sind ja, wie wir wissen, an sich „Hirngespinnste"; ihre Apriorität hätte gar keinen Sinn, wenn sie nicht die von Grundsätzen, welchen sie zu Grunde liegen, erweisen sollten und könnten. Aber jene Grundsätze der Mathematik sind nicht die hier gesuchten. Und gerade an diesem Punkte kann der Begriff der Kantischen Grundsätze eingesehen werden. Die Grundsätze sind nicht die Sätze, weder der blossen Sinnlichkeit, noch des reinen Verstandes, sondern Grundformen des vermittelst der synthetischen Einheiten das Mannichfaltige der Anschauung verbindenden Denkens.

Nach der synthetischen Methode würde man demnach sagen können, die Grundsätze seien von den Schematen abzulesen; genetisch betrachtet aber, sieht man erst aus den Grundsätzen, was die Schemata ausrichten sollten, worauf sie — so „künstlich"! — angelegt waren. Uebrigens hat Trendelenburg wohl bemerkt, dass sie ein „consequenter Versuch" im Kantischen Systeme sind. Wir werden von den Grundsätzen nur dasjenige behandeln, was für das Verständniss des Systems von durchschlagender, oder wenigstens von erklärender Bedeutung ist. Es werden vier Arten von Grundsätzen unterschieden:

1.
Axiomen
der Anschauung

2.
Anticipationen
der Wahrnehmung

3.
Analogien
der Erfahrung

4.
Postulate
des empirischen Denkens überhaupt.

Vor Allem ist die „künstliche" Eintheilung zu erklären. Schopenhauer nennt sie die Frucht der Kantischen Liebhaberei zur Symmetrie; es werde Alles nach dem „Prokrustesbette der Kategorieen" gezwängt. Wir hingegen behaupten nicht, dass diese Eintheilung aus der Natur der Sache! hervorgehe; in aller logischen Theilung steckt begriffliche Kunst. Aber wir wissen, dass auch diese Eintheilung nicht sowohl nach den Kategorieen, als vielmehr nach den Urtheilsformen gemacht worden ist. Und so können wir jetzt den Gang der Kantischen Systematik vorstellig machen.

Zuerst wurde nach den Grundsätzen gefragt. Die Anzahl derselben war nicht bekannt; aber die Apriorität dersel-

ben sollte nur in den Begriffen liegen können: daher wurden zweitens Grundbegriffe angenommen. Wenn anders nun eine erschöpfende Uebersicht der ersteren erreicht werden sollte, so musste für die letzteren eine solche hergestellt werden. So kam er zu der Tafel der Urtheile, und von dieser zu der gesuchten Tafel der Grundbegriffe und Grundsätze. Jeder Angriff auf die Ordnung und Anzahl dieser beiden muss demnach immer auf die Ordnung und Anzahl der Urtheilsarten gerichtet werden. Sofern die an derselben vorgenommene Unterscheidung (vgl. oben S. 116) einen guten Sinn hat, begreifen wir auch die vorliegende Eintheilung.

Wir sagten oben, der Begriff der Grundsätze lasse sich an den mathematischen Sätzen klar einsehen. Die Axiome der Anschauung, welche synthetische Sätze a priori sind, liegen jenseit der eigentlichen Philosophie. Es sind intuitive, nicht discursive Grundsätze. Sie sind evident, weil sie aus der Anschauung hervorgehen. Aber obzwar sie, als mathematische Sätze, keines Beweises bedürfen, weil keines andern fähig sind als desjenigen der formalen Intuition, so muss doch das Princip ihrer transscendentalen Möglichkeit bewiesen werden. Dieses Princip ist der unter der ersten Nummer aufgeführte Grundsatz. Dieser selbst ist kein Axiom; denn die Philosophie hat deren überhaupt nicht; „sondern diente nur dazu das Principium der Möglichkeit der Axiome überhaupt anzugeben, und war selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. (S. 489.) Und dies ist das Charakteristische an den Grundsätzen, welches hier sogleich ersichtlich wird: auch den mathematischen Sätzen, sofern dieselben den Werth von Erkenntnissen beanspruchen, d. h. auf ihre transscendentale Möglichkeit angesehen werden, liegen reine Verstandessätze zu Grunde. In jeder wirklichen Erkenntniss sind beide Wurzeln verwachsen. Dies ist der Fundamentalgedanke Kant's, durch den er beide Irrungen, die „Sensificirung“ der Erscheinungen, wie die „Intellectuirung“ derselben vermeiden konnte.

„Princip“ der Axiome heisst in der zweiten Ausgabe, was in der ersten weniger im strengen Sinne der soeben angeführten Unterscheidung selbst „Grundsatz“ genannt wird. Danach könnte es scheinen, als ob die Grundsätze der Axiome selbst noch Grundsätze über sich hätten. Es wird dies nur erwähnt, um den sorgsamen, an dem gründlichen Verständniss Kant's be-

theiligten Leser zum vorsichtigen Nachdenken zu ermahnen, wo immer er eine noch so geringfügig scheinende Aenderung der zweiten Ausgabe gewahrt. Man findet oft das Princip der Axiome selbst als Axiom bezeichnet. So bei Erdmann: „der Satz, dass alle Anschauungen extensive Grössen sind, wird Axiom der Anschauung genannt.*) Ebenso Kuno Fischer**): „das Axiom der Anschauung.“ „Desshalb nennt Kant diesen ersten Grundsatz: „Axiom der Anschauung.“

Das Princip der Axiome lautet:

Alle Anschauungen sind extensive Grössen.

Dies ist der Wortlaut der zweiten Ausgabe, dem wir auch hier den Vorzug vor dem der ersten geben müssen. Denn bewiesen werden soll, wie bereits gesagt ist, der Kernpunkt, dass die Anschauung selbst nur möglich sei durch die Synthesis des Verstandes. Es wird hierzu gar nicht das Ergebniss der transscendentalen Aesthetik vorausgesetzt; sondern nur die Grundlehre derselben, dass Raum und Zeit die nothwendigen Formen unserer Anschauung seien. Diese Formen sind nichts Fertiges: sie fordern vielmehr eine Synthesis. Diese aber, die Zusammensetzung des Mannichfaltigen, welches im Bewusstsein der synthetischen Einheit desselben zu einem Gleichartigen wird, geschieht im Begriffe der Grösse. Und dadurch allein ist der Begriff eines Objects möglich; wie man aus der transscendentalen Deduction genugsam weiss. Also ist die Wahrnehmung des Objects der Anschauung durch das Bewusstsein des Grössenbegriffs bedingt. Und jetzt erst kann man auch mit der ersten Ausgabe sagen, dass die Erscheinungen selbst extensive Grössen sind. Denn die Erscheinungen sind jene, durch den Begriff der Grösse erst denkbaren, Objecte der Anschauung.

Der metaphysische Gewinn dieses Satzes ist die Gleichstellung der angewandten mit der reinen Mathematik in Bezug auf die idealistischen Bedenken. Den Axiomen der reinen Mathematik liegt dieser Satz zu Grunde, welcher eine Anwendung der Kategorie auf die Erscheinungen aussagt. Der reine Be-

*) Geschichte der neuern Philosophie, 1848, I. S. 91. Vergl. auch Johann Schulze, Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft, 1784, S. 49. Dagegen enthält das in vieler Hinsicht vortreffliche Mellin'sche Wörterbuch auch in diesem Punkte das Richtige.

**) Geschichte der neuern Philosophie. Bd. III. S. 392.

griff der Grösse ist von Anfang an bezogen auf das Mannichfaltige der Anschauung, welches durch die successive Synthesis im Ziehen einer Linie zum Gleichartigen wird. Und diese Synthesis ist das, was „jede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniss der Gegenstände derselben möglich macht. ... Alle Einwürfe dawider sind nur Chicanen einer falsch belehrten Vernunft, die irrigerweise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und sie, obgleich sie blos Erscheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben, vorstellt." (S. 158.) In diesem Falle wäre aber der transscendentale Anfang abgeschnitten; denn wir dürften nicht von Gegenständen ausgehen, selbst wenn die Realität derselben mit Erfolg nicht bestritten werden könnte. Mithin wäre durch eine solche Absonderung auch die reine Mathematik nach ihrer Möglichkeit nicht erklärt. Wird hingegen diese auf Grund der transscendentalen Aesthetik angenommen, so ist eo ipso die Anwendung derselben auf die Erscheinungen oder die Gegenstände der Erfahrung als nothwendig erwiesen. Diese Coincidenz ist in der Synthesis ausgedrückt, welche einerseits zwar den Verstandesbegriff der Grösse als der synthetischen Einheit, andererseits aber auch das Mannichfaltige der Sinnlichkeit voraussetzt, welches zu einem Gleichartigen zu verbinden ist.

Die Wichtigkeit dieses Satzes kann noch bestimmter hervorgehoben werden. Kant erwähnt selbst das zwölfte Eukleidische Axiom: zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein. Man kann sagen, dass er auch das neunte: das Ganze ist grösser als sein Theil, im Sinne hat. Denn er stellt alle diese Axiome unter das genannte Princip, und definirt die extensive Grösse als diejenige, „in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht und also nothwendig vor dieser vorhergeht." (S. 156.) Durch diese ausdrückliche und wiederholentliche Hervorhebung der Nothwendigkeit, den Raum in successiver Synthesis zu produciren, wird nun nicht allein der dialektische Gegensatz der angewandten und der reinen Mathematik in metaphysischer Hinsicht aufgelöst; sondern es wird damit die vielberegte Apodikticität der Mathematik in bedenklicher Weise eingeschränkt.

Wenn Kant, so sagt man, daran hätte denken können, dass die Mathematik selbst den Anspruch apodiktischer Gewissheit

nicht erheben dürfe, dann wäre er bei seinem Satze von der Apriorität des Raumes nicht verblieben. Indessen sollte schon die Erscheinung, die er als alleiniges Object der Mathematik zuertheilt, den Verdacht von ihm ablenken, dass er derselben eine überschwängliche Gewissheit gäbe. Hier sehen wir es nun aber aufs Deutlichste ausgesprochen, wie den Axiomen der Anschauungen, auf welche die Geometrie sich aufbaut, ein Princip gegeben wird, vor dem die Apodikticität zur blossen Evidenz verblasst, und dessen Beweiskraft auf den formalen Bedingungen, nicht bloss der Anschauung, sondern ebensosehr der Kategorie, beruht. Die Betonung dieses Gedankens, dass der Begriff der Grösse ein constitutives Element jeglicher empirischer Anschauung eines Gegenstandes sei, ist der Grund und Gehalt des in der zweiten Ausgabe hinzugekommenen Beweises.

Sind wir aber an diesem Punkte angelangt, so ist kein Entrinnen vor dem Räderwerk der transscendentalen Beweise. Der Kreis, den der Begriff der möglichen Erfahrung zieht, umschliesst nicht minder die apodiktische Mathematik; und in diesem Sinne bezeichnen wir den apriorischen Raum als formale Bedingung der in der Mathematik ihres Theils gegebenen Erfahrung. (vergl. oben S. 93 ff.) Dieses Princip ist demnach der Grund der eigentlichen Apriorität der Mathematik, des a priori dritten Grades. Und die aus diesem Princip erfolgenden reinen Bestimmungen im Raum scheinen die einzigen Anticipationen zu sein, welche wir an den Erscheinungen a priori vornehmen können.

Wie verhält es sich nun aber mit dem anscheinend bloss Empirischen, mit der Empfindung, mit der Wahrnehmung? Sollte von dieser eine Anticipation überhaupt nicht möglich sein?

Indem wir mehrere Vorstellungen auf ein einheitliches Bewusstsein beziehen, um sie entweder in demselben, sei es stricte zu verbinden, sei es einzuschränken, oder von demselben auszuschliessen, erkennen wir in diesen Arten unseres Urtheils die Realität, die Limitation und die Negation als synthetische Einheiten wirksam. Sofern dieselben aber nicht „blose Gedankenformen“ sind, sondern auf Erscheinungen als Gegenstände unserer Erfahrung Bezug haben, haben sie ihr Schema. Und so heisst die Realität in den Prolegomenen*) geradezu „Em-

*) Bd. III. S. 68.

pfindungsvorstellung." Bei diesem innigen Zusammenhange der apriorischen Kategorie mit der empirischen Empfindung möchte erwartet werden können, dass sich sogar über das schlechthin Empirische a priori Etwas voraussagen lasse.

Es wird mehrfach wiederholt, dass die Möglichkeit einer solchen Anticipation „für einen der transscendentalen Betrachtung gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher immer etwas Auffallendes" (S. 164.) haben müsse. Wenn dennoch das lediglich Empirische, die Materie der Empfindung ebenfalls a priori sich anticipiren liesse, wäre es auch nur in gewissem Betracht, so würde durch eine solche Ausdehnung des a priori die Kluft zwischen demselben und dem schlechthin Empirischen erheblich verengt, und die Kantische Theorie der Erfahrung den Einzelforschungen der Erfahrungswissenschaften bedeutsam genähert sein.

Diese Annäherung hat Kant vollzogen. Und die experimentirende Physik ist durch dieselbe der apriorischen Gewissheit zugänglich gemacht worden. Die Empfindungen selbst, ihrem Inhalte nach, können nicht anticipirt werden, sie müssen a posteriori gegeben sein; aber es giebt eine Eigenschaft derselben, welche a priori erkannt werden kann. Diese ist

das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung:

„In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad."

Die intensive Grösse wird als diejenige definirt, „die nur als Einheit apprehendirt wird und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann." (S. 160.) Was in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. „Zwischen Realität und Negation besteht in der Empfindung ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen." Das Reale, der Gegenstand der Empfindung, hat daher eine Grösse; aber dieselbe wird nicht in successiver Synthesis apprehendirt. Denn die Apprehension der blossen Empfindung erfüllt nur einen Augenblick. Die Empfindung geht nicht von den Theilen zum Ganzen, sondern von der Einheit

aus: die Empfindung und ihr Gegenstand, das Reale, hat eine intensive Grösse, einen Grad.

Der metaphysische Ertrag dieses Satzes ist erstlich die Verwerfung des leeren Raumes, deren positive Kehrseite der fruchtbare Gedanke von der Continuität der Grösse ist, welcher im Zusammenhange der Kantischen Lehre mehrfach sich geltend macht. Wir werden ihm sehr bald in der Analogie der Wechselwirkung begegnen; er ist ebenso das Motiv in der Antinomieenlehre.

Ferner aber ist dieser Grundsatz von hoher Wichtigkeit für diejenige Disciplin, bei welcher die Einwirkung Kant's am wenigsten bestritten wird: die Sinnesphysiologie. Da wir unentwickelte Andeutungen, in Kant's Sprache: „Plane machen" von unserer Darstellung fern zu halten bestrebt sind, so sei der Leser nur hingewiesen auf Sätze, wie den folgenden: „Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist; und so ist es mit der Wärme, dem Momente der Schwere u. s. w. überall bewandt." (S. 161.) Oder den folgenden: „Es ist merkwürdig, dass wir an Grössen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantität derselben, nämlich dass sie einen Grad haben, erkennen können." (S. 165.)

Drittens aber ist auch die Anwendung hervorzuheben, welche Kant, besonders in den Prolegomenen, von diesem Satze auf die Psychologie macht. Ebenso wie zwischen jedem Grade Licht und der „Finsterniss", jedem Grade Wärme und der „gänzlichen Kälte", jedem Grade der Schwere und der „absoluten Leichtigkeit", jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume, immer kleinere Grade gedacht werden können, dieselbe Abstufung besteht auch zwischen einem Bewusstsein und dem völligen Unbewusstsein (psychologische Dunkelheit)." *) Dieser wichtige Gedanke von der Abstufung des Bewusstseins ist bei der Lehre vom innern Sinn zum Durchbruch gekommen. Und wir haben in diesem Princip in der That nur die strenge Anwendung jener Lehre.

Was ist das Reale, als Gegenstand der blossen Empfindung,

*) Bd. III. S. 68—69.

als intensive Grösse, im Gegensatze zur extensiven? Es ist nicht die durch successive Synthesis gestaltete Grösse — und doch soll es ein Gegenstand sein, den wir nicht anders als unter dem Begriffe der Grösse denken können! Das Reale der Empfindung ist diejenige Grösse, die „nur als Einheit apprehendirt wird“: es ist die Reizeinheit, zu welcher wir die Empfindung objectiviren.

Die eigene Empfindung, die Affection des innern Sinnes, ist der Grund und die Gewähr derselben. Die Absicht, diese Abhängigkeit des Realen, als Gegenstandes der Empfindung, von der letzteren so schroff als möglich hinzustellen, und das Reale als blosse objectivirte Reizeinheit zu erklären, scheint mir der Grund für die Abänderung dieses Satzes in der zweiten Ausgabe zu sein. Wir wollen dies nicht ausführen; der aufmerksamen Vergleichung kann es nicht entgehen. Der Ausdruck: Reizeinheit ist von Kant nicht gebraucht worden. Aber man achte auf Sätze, welche die Anticipationen am besten erklären: „In dem innern Sinn nämlich kann das empirische Bewusstsein von 0 bis zu jedem grössern Grade erhöht werden, so dass eben dieselbe extensive Grösse der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so grosse Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielen Andern (minder Erleuchteten) zusammen.“ u. s. w. (S. 164.) Der Grad der anscheinend materialen Empfindung erscheint nach Allem als eine formale innere Beschaffenheit, und begründet in dieser seiner Apriorität die transscendentale Möglichkeit synthetischer Sätze, in welchen das Empirische als solches anticipirt wird.

In dieser formalen Beschaffenheit des Grades besteht nun auch das Gemeinsame zwischen der Empfindung und der Anschauung, in Bezug auf die Principien ihrer beiderseitigen Grundsätze. Beide sind constitutiv, d. h. sie erzeugen einen Gegenstand; sie gehen auf die Anschauung. Sie sind mathematisch. Ihnen gegenüber stehen die dynamischen Grundsätze, welche allein die Regeln der Verknüpfung des durch die Anschauung gegebenen Gegenstandes enthalten. Diese betreffen daher das Dasein der Erfahrungen überhaupt, das Dasein nämlich innerhalb einer möglichen Erfahrung. Und so sind sie nur von regulativer Bedeutung. Kant unterscheidet zweierlei Arten dieser regulativen Grundsätze: Analogieen und Postulate.

Deutlicher und eindringlicher als an den vorigen Grundsätzen wird es sich an den folgenden darthun lassen, welche Bewandtniss es mit der Schablone der Kategorieen habe. Die Fruchtbarkeit derselben und ihrer einzelnen Scheidungen kann in der That erst an den Grundsätzen sichtbar werden.

Die Kategorie der Relation entsprach der dritten Art des Urtheilens, welche auf das Verhältniss der verbundenen Vorstellungen zu einander geht. Diese Art des Urtheilens hat ihre Grundformen in den Analogieen der Erfahrung.

Es giebt indess noch eine andere Möglichkeit zu urtheilen, welche das Verhältniss zwischen dem ganzen Urtheil und dem Erkenntnissvermögen, den Werth der Copula betrifft: die Modalität des Urtheilens hat ihre Grundsätze in den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt.

Zunächst ist der Name „Analogien der Erfahrung“ zu erklären. Kant gebraucht die Analogie im Sinne der mathematischen Proportion.*) Doch ergiebt sich aus dem bereits Gesagten sogleich ein Unterschied zwischen beiden Begriffen. Die mathematischen Proportionen sind constitutiv: wenn zwei Glieder der Proportion gegeben sind, kann auch das dritte construirt werden. In der philosophischen Analogie dagegen soll die Gleichheit zweier nicht quantitativer, sondern qualitativer Verhältnisse ausgesprochen werden Aus drei gegebenen Gliedern soll nur das Verhältniss derselben zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkannt werden. Die Analogieen der Erfahrung sind daher Bestimmungen des Verhältnisses der Erscheinungen in der Zeit, d. i. dem unerlässlichen Mannichfaltigen des innern Sinnes, in welchem sie, als Erscheinungen, enthalten sind. Insofern die Erscheinungen aber ein Erkenntniss ausmachen sollen, müssen sie zu einer Einheit

---

*) K. Fischer nimmt die Analogie als „Correspondenz“, verbindet beide Begriffe durch „oder“. „Die Erfahrung ist bedingt durch die Analogie zwischen Zeit- und Begriffsverhältnissen.“ (Gesch. der neuern Philos. 2. Aufl. Bd. III. S. 402.) Nicht die Correspondenz zwischen „Zeit- und Begriffsverhältnissen“ soll aufgezeigt werden; denn auf dem Nachweis der gründlichen Verschiedenheit Beider beruht vielmehr der Beweis der Analogieen. Dies hat Fischer selbst bei der Causalität an dem Unterschiede des propter hoc vom post hoc dargethan. Die Arten der Proportion unter den Vorstellungen sind es vielmehr, welche festgestellt werden sollen. Auch so kommt die Lehre vom Schematismus hierbei zur Anwendung.

die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Denn unter Natur „verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen.“ (S. 191.) Da sonach Natur die Einheit der Erscheinungen ist, die Substanz aber nur als Correlat der Verhältnisse in der Zeit gedacht wird, so ist die Bestimmung, dass das Quantum dieser Substanz unveränderlich sei, von dogmatischem Realismus gänzlich frei. Denn auch diese Bestimmung erfolgt erst aus der Möglichkeit der Erfahrung. Wäre nämlich das Quantum der correlativen Substanz veränderlich, so würde die Einheit der Zeit, und damit die Einheit der Erfahrung aufgehoben sein. Denn die Zeit ist Nichts an sich selbst, sondern die Form unserer Sinnlichkeit. Unter dieser transscendentalen Einschränkung gilt die Unveränderlichkeit des Correlats aller Erscheinungen; die Constanz der Natur ist nur ein nothwendiger Begriff für die Möglichkeit einer gesetzmässigen Erfahrung.

Nach dieser Bedeutung der Substanz ändert sich nun auch das Verhältniss derselben zu den Accidenzen wesentlich. Daraus, dass man den Accidenzen, als dem Realen an der Substanz, ein besonderes Dasein beilegt, „entspringen viel Missdeutungen und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Accidens nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet.“ (S. 172.) Durch die Bedingungen des logischen Gebrauchs unseres Verstandes ist es unvermeidlich, das Wechselnde von dem Beharrenden abzusondern, und beide in ein Verhältniss zu einander zu setzen. Aber die Kategorie der Substanz steht unter dem Titel der Verhältnisse, „mehr als die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältniss enthielte.“

Durch diese wichtige Bestimmung ist die Bedeutung der Substanz als einer apriorischen Kategorie im transscendentalen Sinne aufs deutlichste ausgesprochen: der synthetische Grundsatz, in welchem sie die synthetische Einheit ist, ist als ein nothwendiges Constituens für den Begriff der Erfahrung erwiesen. Wir gehen nun zu den eigentlichen Verhältnissbestim-

mungen der Erscheinungen über, zu welchen die Substanz als die „Bedingung“ erkannt worden ist.

Die durchgreifendste derselben ist die Verknüpfung von Ursache und Wirkung, welche Kant in der zweiten Analogie der Erfahrung formulirt hat:

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Der Gedankengang in dieser breit und tief ausgeführten Darlegung der crux metaphysicorum ist in möglichster Kürze folgender. Bewiesen werden soll das Paradoxon, dass wir den reinen Begriff der Causalität desshalb als „klaren Begriff“ aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir ihn in dieselbe gelegt hatten. Erfahrung heisst in diesem Zusammenhange blosse Synthesis der Wahrnehmungen. In der Synthesis der Wahrnehmungen aber „buchstabiren“ wir bloss die Succession unserer subjectiven Zustände und erreichen desshalb nur „comparative Allgemeinheit.“ Meine „Imagination“ — wie hier Kant ausnahmsweise sagt — setzt Eines vorher, das Andere nachher: das objective Verhältniss dieser Erscheinungen bleibt dadurch unbestimmt. Wollen wir unsere Wahrnehmungen als Erfahrung im Sinne einer nothwendigen und einzig bestimmten Verbindung „lesen“, so sind wir auf den reinen Verstandesbegriff angewiesen, in welchem allein Nothwendigkeit wurzeln kann.

In diesem Beweise, mit dem der Leser, der bis hierher mitgedacht hat, vertraut sein muss, ist der nervus probandi die Gleichstellung von Objectivität und Nothwendigkeit. Sollen den subjectiven Wahrnehmungen objective Verhältnisse entsprechen, so müssen die ersteren Nothwendigkeit aussagen können.

Dieser Gedanke ist der leitende; und man darf auf diese Stelle im Anfange der zweiten Analogie als auf eine höchst glückliche Auseinandersetzung des, wie wir sahen, auch Schopenhauer unverständlich gebliebenen Begriffs vom Gegenstande der Vorstellung hinweisen. Die Erscheinung, die ich, obwohl sie nur der „Inbegriff“ der Vorstellung ist, als Gegenstand ihr gegenübersetze, kann nur insoweit als Object gelten, als sie „unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannichfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension ent-

hält, ist das Object." (S. 176.) Die gleiche Bestimmung wird wiederholt: „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen" ... (S. 179.) So erkennen wir denn auch an der Causalität, was das strengste Kriterion der Kategorie überhaupt, als einer synthetischen Einheit, ist: den Begriff des Gegenstandes nicht bloss deutlich, sondern erst möglich zu machen.*) Soll die subjective Succession als eine objective Causalität erkennbar sein, so muss die verknüpfende Einheit des Verstandesbegriffs diese Nothwendigkeit construiren.

Dieser Kantischen Lehre ist Helmholtz beigetreten, auch im Wesentlichen der Beweise. Wie nach Kant die synthetische Einheit das Object der Erfahrung erst möglich macht, so sagt Helmholtz: „Wir können überhaupt zu keiner Erfahrung von Naturobjecten kommen, ohne das Gesetz der Causalität schon in uns wirkend zu haben, es kann also auch nicht erst aus den Erfahrungen, die wir an Naturobjecten gemacht haben, abgeleitet sein."**) Indem sich Helmholtz ferner gegen Stuart Mill wendet, macht er das Kantische Argument von der „comparativen Allgemeinheit" geltend. „Dem gegenüber will ich hier nur zu bedenken geben, dass es mit dem empirischen Beweise des Gesetzes vom zureichenden Grunde äusserst misslich aussieht. Denn die Zahl der Fälle, wo wir den causalen Zusammenhang von Naturprozessen vollständig glauben nachweisen zu können, ist verhältnissmässig gering gegen die Zahl derjenigen, wo wir dazu noch durchaus nicht im Stande sind. Jene ersteren gehören fast ausschliesslich der unorganischen Natur an, zu den unverstandenen Fällen gehört die Mehrzahl der Erscheinungen in der organischen Natur. ... Wäre also das Causalgesetz ein Erfahrungsgesetz, so sähe es mit seinem inductiven Beweise sehr misslich aus."

Aber auch das umfassendste und wichtigste Argument, dass

---

*) Durch diese Anführungen glauben wir eine Bemerkung Adolf Fick's zu berichtigen: „Merkwürdigerweise ist ihm (Kant) das einfachste und schlagendste Argument entgangen, das in der soeben angedeuteten Ueberlegung besteht." (Die Welt als Vorstellung, Academischer Vortrag, Würzburg 1870. S. 7.)

**) Handbuch der physiologischen Optik S. 453 f.

nämlich auf der Apriorität des Causalgesetzes die Möglichkeit der Erfahrung beruhe, wird von Helmholtz vertreten. „Endlich trägt das Causalgesetz den Charakter eines rein logischen Gesetzes auch wesentlich darin an sich, dass die aus ihm gezogenen Folgerungen nicht die wirkliche Erfahrung betreffen, sondern deren Verständniss, und dass es desshalb durch keine mögliche Erfahrung je widerlegt werden kann.“

Wenn nun aber die Kategorie der Causalität, als synthetische Einheit, a priori sein soll, so ist mit Kant (vergl. oben S. 110.) zu fragen: ob nicht auch die Abstraction des Mannichfaltigen, das jene Einheit verbinden soll, also der Raum, sofern er als „die Vorstellung der blosen Möglichkeit des Beisammenseins“ gedacht wird, a priori sein müsse. Zugestanden bleibt hierbei immer, dass Kant nicht untersucht habe, wieviel bei der Ausbildung der räumlichen Vorstellungen, also abgesehen von der „blosen Möglichkeit des Beisammenseins,“ in der Erfahrung erworben werde. (vergl. oben S. 90 ff.)

Wir könnten die Kantische Beweisführung für die Apriorität des synthetischen Grundsatzes der Causalität hiermit verlassen; aber des Folgenden wegen müssen die von Kant hierbei gebrauchten Beispiele erörtert werden. Die Apprehension des Mannichfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, ist successiv. Aber in der Reihe dieser einzelnen Wahrnehmungen ist keine bestimmte Ordnung, die es nothwendig machte, mit welcher ich anfangen, zu welcher ich fortgehen, bei welcher ich endigen müsste. Ich kann von der Spitze anfangen, und beim Boden endigen oder umgekehrt u. s. f. Wenn ich dagegen ein Schiff den Strom hinab treiben sehe, so ist in der Folge meiner Wahrnehmungen eine dieselben bindende Ordnung. „Es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte.“ (S. 176.) Was heisst das hier: „Es ist unmöglich“? Offenbar nichts Anderes als: es ist gegen die Regel, nach welcher ich diese Wahrnehmungen verknüpfe, und vermöge der zu beweisenden apriorischen Bindekraft verknüpfen darf. Bei der Apprehension des Hauses binde ich mich an eine solche Regel nicht. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass die Apprehension des Hauses darum des blosse Spiel einer Einbildung sei. Die objective Realität des Zugleich, welche hier wirksam ist, wird jedoch

erst in der folgenden Analogie erwogen werden. Der Verstandesbegriff der Causalität soll nur die Objectivität der Wahrnehmungen verbürgen, „in Ansehung der Reihe" derselben. Diese Einschränkung, so wenig sie von Nöthen zu sein scheinen möchte, hat Kant dennoch nicht unterlassen. Und in dem zusammenfassenden Ausdruck, dass der Grundsatz der Causalität von allen Gegenständen der Erfahrung gelte, weil er der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung sei, fehlt die Parenthese nicht: „von allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession)". Für andere Bedingungen müssen andere synthetische Einheiten die geforderte Objectivität herstellen.

Gegen diese Ansicht, und zwar ausgehend von diesen Beispielen, hat Schopenhauer schon in der Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" anzukämpfen unternommen. Sein Versuch entspringt jedoch aus zwei Irrthümern, von denen wir den einen bereits erkannt haben, und hier nur zu einer neuen erschrecklichen Anwendung kommen sehen, den andern aber durch den letzten Theil unserer positiven Entwickelung bereits abgewehrt haben.

Schopenhauer knüpft seine Einwände an die Beispiele an: „Ich behaupte dagegen, dass beide Fälle gar nicht unterschieden sind, dass beides Begebenheiten sind, deren Erkenntniss objectiv ist, d. h. eine Erkenntniss von Veränderungen realer Objecte, die als solche vom Subjecte erkannt werden." *) Nach Kant müssen wir auf dieses „d. h." fragen: das heisst? Und wenn wir so fragen, so ist Schopenhauer offenherzig genug, ein paar Seiten später uns Rede zu stehen. „Kant sagt a. a. O., dass eine Vorstellung nur dadurch objective Realität zeige, (das heisst doch wohl von blossen Phantasmen unterschieden werde) dass wir ihre nothwendige und einer Regel (dem Causalgesetz) unterworfene Verbindung mit anderen Vorstellungen und ihre Stelle in der bestimmten Ordnung des Zeitverhältnisses unserer Vorstellungen erkennen." **) Hier wird es deutlich, dass Schopenhauer die Strenge des Bezuges der beiden Begriffe: objectiv und nothwendig, nicht erfasst hat. Während er sagte, dass nach Kant die objective

*) Satz vom Grunde. 3. Aufl. S. 86.
**) a. a. O. S. 88.

Realität der Vorstellung an der Nothwendigkeit derselben sich zeige, substituirt er dennoch der ersteren die ihm selbst eigene Bedeutung der Realität, mit dem bezeichnenden „doch wohl“; dasselbe „d. h.“ fanden wir auch an der zuerst angeführten Stelle. Und doch ist in den Prolegomenen ausdrücklich gesagt worden: „Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeinheit Wechselbegriffe.“ Hält man diesen Gedanken fest, so kann der Schopenhauer'sche Angriff nicht irre führen. Wenige Bemerkungen werden dies deutlich machen.

Die Belehrung, die bei Gelegenheit dieser beiden Beispiele gegen Kant für nöthig erachtet wird, dass in jenen Beispielen gleicherweise „Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander“ vorliegen, ist höchst überflüssig; denn dies ist gar nicht bestritten worden. Die Frage ist nur: Welchen Grund hat es, dass ich der Succession meiner Vorstellungen von dem Mannichfaltigen des Hauses keine Nothwendigkeit beimesse, im Gegensatz zu der Apprehension des den Strom hinab treibenden Schiffes. Nicht „daraus, dass die Succession der Wahrnehmungen der Theile des Hauses von seiner Willkühr abhängt, will Kant abnehmen, dass sie keine objective und keine Begebenheit sei“; (a. a. O. S. 87.) sondern daraus, dass wir der Succession unserer Wahrnehmungen von dem Treiben des Schiffes objective Realität, objective Gültigkeit beilegen, folgt, dass wir dieselbe nur durch die Nothwendigkeit der Kategorie erzeugen können.

Obwohl die Succession das empirische Kriterion der Causalität ist, soll doch gezeigt werden, dass die letztere toto genere verschieden ist von der ersteren. Bei der Wahrnehmung des Schiffes erhebe ich für die Succession, d. h. für die Reihenfolge, also für das Verhältniss der Vorstellungen aufeinander den Anspruch objectiver Realität; nicht so bei der Wahrnehmung des Hauses. Aber damit ist nicht gesagt, dass ich derselben objective Realität überhaupt abspräche; sondern nur der Succession der Vorstellungen als solcher, d. i. dem Verhältniss derselben zu einander, ihrer Reihenfolge, ihrer Ordnung.

Sofern unsere Apprehension von dem Mannichfaltigen des zugleich dastehenden Hauses objective Realität hat, hat dieselbe ihren Grund ebenfalls in der Nothwendigkeit synthetischer Kategorieen, z. B. der Grösse, der Realität, der Wechselwirkung u. s. f. Dies ist der zweite Irrthum, den man aus

muthung des Urhebers ausfallende Auflösung" des Hume'schen Problems wird besonders in den Prolegomenen (§. 27 ff.) einleuchtend dargelegt.

Indem Kant die Causalität auf die Succession bezog, hat er sich selbst den Einwand gemacht, dass die Causalverknüpfung doch auch auf die „Begleitung passe und Ursache und Wirkung zugleich sein könne." „Der grösste Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann." (S. 182.) Um diese „Bedenklichkeit" zu heben, macht Kant auf den Unterschied zwischen der „Ordnung" und dem „Ablauf" der Zeit aufmerksam.

Aus unseren Ausführungen ist die Ordnung in der Succession als das Kriterion der Causalität bereits klar geworden. Diese Ordnung, dieses Verhältniss der Vorstellungen zu einander, kann aber noch andrer Art sein. Man braucht nur an das Beispiel vom Hause zu denken. Hier verknüpfe ich die Apprehensionen nicht nach der Proportion, der Analogie der Causalität; sondern ich sage: die Gegenstände der succedirenden Apprehensionen bestehen zugleich im Hause. Und was in diesem einzelnen Beispiele sich zeigt, das lässt sich leicht als nothwendiges Moment des transscendentalen Begriffs der Erfahrung überhaupt erkennen.

Einheit der Erfahrung im Unterschiede von „einem blosen Aggregat von Wahrnehmungen" *) ist der gesuchte Begriff, dessen Möglichkeit die transscendentale Untersuchung darlegen soll. Nur in dieser Einheit der Erfahrung, und zum Behufe derselben hat auch das Causalgesetz seine Apriorität, als die gesetzmässige, nothwendige Ordnung in der Reihenfolge der Erscheinungen, welche letztere selbst und weil sie ein Ganzes, eine Einheit der Erfahrung bilden sollen. Aber durch die Causalität wird diese Einheit nicht völlig hergestellt. Der synthetische Grundsatz, in welchem dieselbe ausgesprochen wird, ist die dritte Analogie der Erfahrung:

Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

---

*) Vergl. Prolegomena Bd. III. S. 73.

Man kennt jetzt hinlänglich die Genese der Kantischen Architektonik. Das Fundament bildet der synthetische Grundsatz. Aus diesem wird die Kategorie ausgehoben, damit sie den erkenntnisstheoretischen Grund für jene transscendentale Thatsache bezeichne. Und um in der Anzahl der Kategorieen nicht fehlzugreifen, werden dieselben als die verknüpfenden Einheiten von den Urtheilsarten abgelesen. Ehe wir daher den Beweis des Grundsatzes entwickeln, wollen wir der viel angegriffenen *metaphysischen Deduction* nachgehen. Die ganze Schwierigkeit bei diesem Punkte besteht darin, dass man sich über die Voraussetzung nicht verständigt, welche die transscendentale Logik hier in die formale hinüberträgt. Im disjunctiven Urtheil soll „die Sphäre (die Menge alles dessen was unter ihm enthalten ist,) *als ein Ganzes* in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgestellt" (S. 104.) werden. Um dieses „Ganze" als die Sphäre des disjunctiven Urtheils, dreht sich der Streit. Dieser Streit ist jedoch unseres Erachtens unfruchtbar, wenn er bloss innerhalb der formalen Logik, und nicht mit Rücksicht auf die transscendentale, für welche die Kantische Classification der Kategorieen eingestandener Massen gemacht ist, geführt wird. Ist der synthetische Grundsatz für die Möglichkeit der Erfahrung nothwendig, dann wird sich leicht zeigen lassen, dass Kant in dem disjunctiven Urtheil mit tiefgehendem Scharfsinn die Denkform dieses unentbehrlichen Grundsatzes erspäht hat. Denn in der That, es entspricht den tiefsten Motiven der transscendentalen Voraussetzungen, in dem disjunctiven Urtheile die Sphäre als das bestimmende Ganze zu enthüllen. Dieses Ganze, diese Einheit soll erklärt werden. Nun wird gezeigt, dass schon im disjunctiven Urtheile dieser Gedanke des Ganzen dunkel wirkt. Die einzelnen Sätze sind zwar einander entgegengesetzt, „aber doch zugleich in Gemeinschaft, insofern sie zusammen die Sphäre der *eigentlichen* Erkenntniss ausfüllen; also ein Verhältniss der Theile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Theiles ein *Ergänzungsstück* der Sphäre des andern zu dem ganzen *Begriff* der *eigentlichen* Erkenntniss ist." „Es ist also in einem disjunctiven Urtheile eine *gewisse* Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, dass sie sich wechselseitig einander ausschliessen, aber dadurch doch *im Ganzen* die *wahre* Erkenntniss bestimmen, indem sie zusammengenommen den gan-

zen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniss ausmachen." (S. 96.) Dieser Gedanke vom Ganzen, oder von der Einheit der Erfahrung ist in der Classification der Urtheilsarten, weil in den synthetischen Grundsätzen, und desshalb für die Classification der Kategorieen das bestimmende Motiv. Der Vorwurf der künstlichen Ableitung aus den Urtheilsarten wird erledigt werden, wenn es gelingen kann, über die transscendentale Apriorität des Grundsatzes, d. h. über seine Nothwendigkeit zur Möglichkeit der Erfahrung Verständigung herbeizuführen.

Man kann hier nun aber einwenden: Einheit der Erfahrung ist freilich die gesuchte, ihrer Möglichkeit nach zu erklärende Erkenntniss. Und so ist es auch nothwendig, dass die Erscheinungen als zugleich existirend gedacht werden. Denn zugleich existirende Dinge sind die Gegenstände einer einheitlichen Erfahrung: Aber die objective Realität der Coexistenz sei schon durch die Kategorie der Substanz gewährleistet, und nicht erst durch eine neue Kategorie, die der Wechselwirkung zu begründen.

Diesem Einwande begegnet der Kantische Beweis durch den elementaren Satz von der Zeit, als der blossen Form des innern Sinnes. Dem Einwande liegt nämlich die eingewurzelte Meinung zu Grunde, dass die Zeit das Substrat äusserer Realitäten sei. „Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, dass Dinge in derselben gesetzt sind, abzunehmen, dass die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können." (S. 188.) Die Substanz an sich drückt kein Verhältniss unter den Erscheinungen aus, sondern nur die Bedingung für ein solches. Die gesetzmässige Verknüpfung der Veränderungen fordert ein Beharrliches. Wenn wir daher des Zugleichs der Erfahrungen uns versichern wollen, so können wir uns nicht an die Kategorie der Substanz halten, welche vielmehr nur die Vorbedingung für die Möglichkeit der Realität der Veränderungen ist. Unsere Wahrnehmungen aber folgen auf einander; sie können daher nimmermehr die Coexistenz beweisen. Also muss ein neuer Verstandesbegriff angenommen werden.

Nun muss man ferner bedenken, dass die objective Realität der Succession als solcher, d. h. der Ordnung in der Reihenfolge nur bedingt war durch die Causalität, durch die Einwirkung des Vorhergehenden auf das Folgende; sonst kommen wir nicht über die subjective Wahrnehmung hinaus. Will ich nun

beweisen, dass den auf einander folgenden subjectiven Apprehensionen dennoch eine zugleich existirende Realität entspreche, so muss ich beweisen, dass die Folge meiner Wahrnehmungen nicht bedingt ist durch eine entsprechende causale Verbindung unter den Gegenständen derselben. Hebe ich aber die causale Verbindung überhaupt auf, so verliere ich allen Grund für die objective Realität meiner Wahrnehmungen. Denn worin sollte dieser sonst geborgen sein? In der Realität? die ist eine blosse „Empfindungsvorstellung“. In der Substanz? die ist die Vorstellung eines blossen „Correlatum“ alles Daseins der Erscheinungen in der Zeit. Der Gedanke, dass die Erscheinungen auf einander einwirken, dieser Gedanke allein enthält die Gewähr der Objectivität des Inhalts der Erfahrung. Und dennoch soll die erkannte Art der causalen Verknüpfung die Coexistenz nicht verbürgen dürfen! Wir sehen es klar; es wäre sonst nicht das Zugleich, sondern das Auseinander erwiesen! Es bleibt sonach nichts Anderes übrig, als dass eine andere Art der Causalität angenommen werde. Diese andere Art ist die Wechselwirkung. Denn „nur dasjenige bestimmt dem Anderen seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muss jede Substanz ... die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. h. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll.“ (S. 189.) Die communio ist nur möglich durch ein commercium. Da nun aber die communio unerlässliche Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, so ist das commercium der wichtigste Begriff derselben. Und wie die Substanz mehr als die Bedingung für das Verhältniss, denn als ein solches selbst bezeichnet wurde, so darf man vielleicht in Kant's Sinne sagen, dass die Causalität mehr als die Bedingung für die Wechselwirkung gelten soll, denn als ein abgesondert von dieser Bestand habendes Verhältniss.

Es wird daher ohne Einschränkung zugegeben, was Schopenhauer aus seiner Polemik mehr gegen diese Kategorie als gegen diese Analogie als die unerhörte Consequenz derselben folgert, dass alle Causalität vielmehr Wechselwirkung sei; was Kant selbst in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Natur-

wissenschaft" ausgesprochen hat: „Aus der allgemeinen Metaphysik muss der Satz entlehnt werden, dass alle äussere Wirkung in der Welt Wechselwirkung sei."*) Ist aber dieser Satz ein nothwendiger Grundsatz der möglichen Erfahrung, so ist damit die Apriorität der Kategorie, in welcher derselbe seinen transscendentalen Grund empfängt, nach den Voraussetzungen der transscendentalen Erkenntnissart erwiesen, und von diesem Gesichtspunkte aus auch die metaphysische Deduction aus der disjunctiven Urtheilsform gerechtfertigt; denn in welcher anderen Art des Denkens läge der unentbehrliche Gedanke des die coordinirten Theile umfassenden Ganzen?

Dieser Gedanke des Ganzen, als einer „einzigen alles befassenden Erfahrung", oder der „Einen möglichen Erfahrung", des „Inbegriffs und Contextes einer einzigen Erfahrung", kommt zu deutlicher systematischer Wirksamkeit in denjenigen Verhältnissbestimmungen, welche die Modalität betreffen.

Die modalen Kategorieen verknüpfen die Vorstellungen nicht unter einander, sondern setzen sie in ein Verhältniss zu dem „ganzen Erkenntnissvermögen", zu der Einheit der Erfahrung. Desshalb vermehren sie den Inhalt der Vorstellungen nicht, auch nicht einmal in der Weise, in welcher die Verhältnissbestimmungen der Relation als solche Vermehrungen angesehen werden können; sondern sie bezeichnen lediglich die Beziehung gegebener Vorstellungen zu der Erkenntniss. Daher wird an ihnen recht deutlich, was wir überhaupt von den synthetischen Grundsätzen im Verhältniss zu den Kategorieen gesagt haben; dass sie die schematische Anwendung der letzteren bezeichnen. Von den Grundsätzen der Modalität sagt Kant ausdrücklich, sie seien „nichts weiter als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche." (S. 193.) Sie sind also zwar synthetisch — und wir werden sogleich sehen, welchen mächtigen Sinn diese Bestimmung hat — aber sie sind nur „subjectiv-synthetisch." Sie drücken nur „die Handlung des Erkenntnissvermögens" aus, die Synthesis des Subjects, durch welche der Begriff von einem Gegenstande der Erfahrung erzeugt wird. Dieses Erzeugens wegen, das in der synthetischen Einheit seinen nicht mehr dunkeln oder auch nur zweifelhaften

*) Bd. V. S. 409.

Grund hat, werden die Verhältnissbestimmungen der Modalität Postulate genannt, in der mathematischen Bedeutung dieses Wortes. Der Grundsatz nämlich, nach welchem ich z. B. die Möglichkeit bestimme, ist ebensosehr ein Postulat des empirischen Denkens überhaupt, wie die Aufgabe, mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkte auf einer Ebene einen Zirkel zu beschreiben. Von einem Postulate giebt es daher allerdings keinen Beweis, weil es keinen geben kann. Aber dies bedeutet nicht, das Postulat sei unmittelbar gewiss; denn die Deduction desselben darf nicht ausbleiben. Diese Deduction geschieht aber aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung.

Es giebt eine Stelle, vielleicht die einzige, in welcher der Charakter dieser Beziehung aller Erkenntnisse auf die Möglichkeit der Erfahrung, als den eigentlich gesuchten Gegenstand des Erkennens, in einer Nacktheit dargestellt wird, an welcher der Unterschied zwischen Kritik und Dogmatik unausgleichbar wird. Die Apriorität, die allgemeine Nothwendigkeit der Erkenntnisse soll in den reinen Verstandesbegriffen liegen. Indessen ist die Apriorität nur ein halbes, unbewiesenes Ding ohne die transscendentale Beziehung auf die mögliche Erfahrung.

Man höre nun, wie Kant über diese nothwendige d. h. für die Erkenntniss nothwendige Beziehung in der „Methodenlehre" urtheilt: „durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie (sc. jene Vernunft) zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf *etwas ganz Zufälliges*, nämlich mögliche Erfahrung." (S. 491.) Für die mögliche Erfahrung freilich ist diese Beziehung nothwendig; aber diese selbst ist „etwas ganz Zufälliges". Und nur, indem wir von diesem ganz Zufälligen, als einem solchen, ausgehen, können wir eine Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Theile desselben gewinnen, deren Wahrheit nur auf der Einstimmung der durch die metaphysische Deduction zu entdeckenden und durch die transscendentale, d. h. die Beziehung auf jenes Zufällige zu bewährenden Bedingungen unreres gegebenen Erkennens beruht.

Die metaphysische Deduction hat formale und materiale Bedingungen kennen und unterscheiden gelehrt. Diese Bedingungen haben wir nun auf jenes Zufällige zu beziehen: zu postuliren, Aufgaben zu stellen, Erkenntnisse zu construiren.

Die Befragung der innern Erfahrung hat gezeigt, dass wir modale Urtheilsarten bilden, also modale Kategorieen haben. Dies ist der — man wird es nicht mehr missverstehen — psychologische Grund für die transscendentale Nothwendigkeit der synthetischen Grundsätze der Modalität.

Was mit den formalen Bedingungen (der Erfahrung, der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

Dies ist das erste Postulat des „empirischen Denkens überhaupt.“ Das Mögliche ist nicht etwa dasjenige, welches keinen Widerspruch enthält, denn in dem Begriff einer Figur, welche in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, steckt ebenfalls kein Widerspruch; die Unmöglichkeit einer solchen Figur, als eines Gegenstandes der Erfahrung, beruht vielmehr auf der Construction derselben in dem Raume, als der formalen Bedingung der Erfahrung. Wir können nach unserer Entwicklung des Unterschiedes von analytisch und synthetisch kurz sagen: die Begriffe analytisch und möglich decken einander nicht. Das Mögliche ist nicht das nur im Begriffe Wirkliche. Die Möglichkeit ist eine synthetische Verhältnissbestimmung. Sie kann daher gar nicht abgezogen werden von der Wirklichkeit innerhalb des Contextes der Erfahrung.

Den methodologischen Nutzen dieses synthetischen Grundsatzes hat Kant selbst in der Bestimmung des Wesens der Hypothesen dargethan. Die Hypothesen dürfen nicht blosse begriffliche Möglichkeiten enthalten. „Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so wie die Kategorieen a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muss entweder a posteriori, und empirisch, oder sie können gar nicht erkannt werden.“ (S. 195.) Was nicht Bedingung der Erfahrung ist, muss Ding derselben sein.

Transscendentale Hypothesen sind daher in Bezug auf den empirischen Gebrauch transscendent. „Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine anderen Dinge und Erklärungsgründe, als die, so nach schon bekannten Gesetzen der Erscheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung gesetzt worden, angeführt werden. Eine transscendentale Hypothese, bei der eine blose Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge ge-

braucht würde, würde daher gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Gesetzen nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht." (S. 512.) Solche Hypothesen sind Ausgeburten der faulen Vernunft, ignava ratio. So ist die Seele, als einfache Substanz angenommen, nicht bloss gedacht: ein „transscendenter Begriff." Und in diesem Sinne heisst es in den Prolegomenen: „Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin in concreto verständlich machen, und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer, und kann zu keinem Prinzip der Erklärung dessen, was innere oder äussere Erfahrung an die Hand giebt, dienen."*) Insofern Hypothesen synthetische Erkenntnisse erklären sollen, müssen sie sämmtliche formale Bedingungen der Erfahrung in Uebereinstimmung enthalten. Nur dadurch sind sie möglich, das Wirkliche bedingend.

Zu fragen ist jetzt: Wodurch unterscheidet sich das Mögliche solcher Art von dem Wirklichen? Auf diese Frage antwortet das zweite Postulat:

„Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

Die Empfindung ist nicht minder eine Bedingung der Erfahrung, nicht minder als das Apriorische. Ja, es charakterisirt den freien Gebrauch seines a priori, dass Kant zweimal (S. 197 u. 200) die Wahrnehmung als „comparativ a priori" bezeichnet.**) Denn der Gegenstand derselben kann ja nicht unmittelbar erkannt, weil nicht construirt werden. Das comparativ Apriorische besteht nun aber darin, dass dieser Gegenstand anticipirt werden kann, insofern der „Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogieen der Erfahrung" (S. 196) dargelegt wird. „So er-

*) Bd. III. S. 99. Für die Hervorhebung der Nothwendigkeit besonderer empirischer Gesetze vgl. u. a. Kritik der Urtheilskraft Bd. IV. S. 23. 273.

**) So wird auch für die Urtheilskraft „allenfalls ein blos subjectives a priori" in Anspruch genommen. Kritik der Urtheilskraft Bd. IV. S. 15.

kennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffes uns nach der Beschaffenheit unserer Organe unmöglich ist ... Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges errathen oder erforschen zu wollen." (S. 197.) Dieser synthetische Grundsatz vom Wirklichen beruht, wie man erkennt, auf dem synthetischen Princip für die Anticipationen der Wahrnehmung.

Die „Widerlegung des Idealismus", die in der zweiten Ausgabe an dieser Stelle eingefügt worden ist, haben wir bereits behandelt. Es soll hier nur noch darauf hingewiesen werden, dass in der ersten Ausgabe, im Kapitel von den Paralogismen, folgender Satz steht: „Alle äussere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus ausser Zweifel, d. i. es correspondirt unseren äusseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume." (S. 602.) Unsere Frage nach dem Unterschiede des Möglichen vom Wirklichen kann daher folgendermassen beantwortet werden.

Das Mögliche und das Wirkliche, beides sind Vorstellungen. Der Unterschied beruht lediglich auf der metaphysischen Analyse, welche in der empirischen Erkenntniss die formale Bedingung von der materialen unterscheidet: als das Mögliche von dem Wirklichen. Aus diesem Gedanken lässt sich der Satz begreifen: „Die Wahrnehmung ist die Vorstellung einer Wirklichkeit, sowie Raum die Vorstellung einer blosen Möglichkeit des Beisammenseins." (S. 601.) Und in diesem Zusammenhange wird auch der öfters von Kant hervorgehobene Satz deutlich, dass das Mögliche nicht mehr enthalte als das Wirkliche, und dass ebensowenig andererseits zu dem Möglichen Etwas hinzukommen brauche, um wirklich zu werden. Die entgegengesetzten Annahmen haben ihren Grund in dem Verkennen des synthetischen Charakters, welchen ebenso sehr das Mögliche, wie das Wirkliche hat, und dem zufolge Beide zur Einheit der möglichen Erfahrung gehören.

Durch diesen synthetischen Charakter ist nun auch der

Unterschied des Nothwendigen vom Wirklichen bedingt. Wenn man nicht von der einzig möglichen Erfahrung ausgeht, in welcher alle unsere Erkenntnisse enthalten sein müssen, so scheint es, als ob das Feld des Möglichen grösser sei, als das des Nothwendigen. Aber das dritte Postulat hebt diese Bedenklichkeit:

Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (*existirt*) nothwendig.

Der synthetische Grundsatz der Modalität betrifft die materiale Nothwendigkeit im Dasein, diejenige der Existenz. Man kann nun fragen, worin das so bestimmte Nothwendige vom Wirklichen unterschieden sei, als in welchem ebenfalls der Zusammenhang mit dem Wirklichen „nach den Analogieen“ dargelegt sein muss. Die Antwort ist: In dem Objecte ist in der That kein Unterschied. Das Wirkliche ist das Nothwendige, insofern ich die Apprehensionen nicht bloss auf ein einheitliches Bewusstsein beziehe, unter der unbewussten Wirksamkeit der allgemeinen Bedingungen der Erfahrung, sondern dieselben lediglich im Verhältniss auf diese Bedingungen zur Apperception verbinde. Daher betrifft das Prädicat der Nothwendigkeit nur die Verhältnisse der Erscheinungen, nicht die Gegenstände der Erfahrung direct; nicht das Dasein der Dinge als Substanzen, sondern dasjenige ihrer Zustände, für welche die Substanz nur die transscendentale Bedingung ist. Wie des Möglichen und des Wirklichen ist auch des Nothwendigen Kriterion: die Einheit der Erfahrung. Auch das Nothwendige kann nicht jenseit der Einen Erfahrung liegen.

Man hat Kant den Vorwurf gemacht, dass er das Apodiktische um den guten aristotelischen Sinn des Beweisbaren gebracht habe. Aber dieser Vorwurf zeigt nur, dass man nicht eingesehen hat, wohinaus diese Bestimmung vom Nothwendigen zielt. Denn dieselbe geht auf gar nichts Anderes als „auf das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst.“ Die Beweise transscendentaler und synthetischer Sätze können sich nicht direct an den Gegenstand wenden, sondern müssen aus der Möglichkeit der Erfahrung deducirt werden. Auch das Gesetz der Causalität bestimmt nur die Nothwendigkeit gewisser Verhältnisse unter den Erscheinungen, und macht dadurch erst die Gegenstände möglich, welche jene Verhältnisse fordern. Die

Beweise von synthetischen Sätzen, welche transscendental sind, d. h. die Möglichkeit der Erfahrung betreffen, sind nicht Demonstrationen im mathematischen Sinne. „Nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann Demonstration heissen." (S. 490.) Die philosophische Erkenntniss kann nur „akroamatische (discursive) Beweise" haben. Die philosophischen Beweise synthetischer Sätze sind Deductionen aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung.

Die Versuche nachkantischer Philosophen, Kantische „Beweise" zu widerlegen, müssen daher vor Allem die Probe bestehen, ob sie selbst von der Möglichkeit der Erfahrung ausgehen. Hypothesen zur Verbindung des Seins und des Denkens! sind nach dem Begriffe des Möglichen ausgeschlossen. Die Möglichkeit synthetischer Erfahrung verstattet kein „constructives" Denken, und kein „ausgegossenes" Sein! Es sind goldene Worte, welche ebensosehr die Hypothesen treffen, wie die Beweise, deren Beweise vielmehr die Hypothesen sind: „Ohne diese Aufmerksamkeit (sc. auf die Möglichkeit der Erfahrung) laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeldein dahin, wo der Hang der verborgenen Association sie zufälligerweise herleitet." (S. 518.) Und wieder ist es der Vernunftbegriff der Seele, an welchem durch den Mangel solcher „Aufmerksamkeit" der Paralogismus erklärt wird. Die Entwicklung desselben enthält ausserdem in dem neuen Beispiel von der als Einheit vorstellbaren Kraft des Körpers ein an Anschaulichkeit die früheren vielleicht übertreffendes Argument gegen den Schluss von der Einfachheit des Bewusstseins in allem Denken auf die Erkenntniss eines Dinges, in welchem alles Denken enthalten sein soll. Dieses stets wiederkehrende Beispiel enthält aber, wie wir (S. 150.) gesehen haben, ebenso sehr die Widerlegung des dogmatischen Idealismus, wie des transscendentalen Realismus. Denn in dem Unterschiede des empirischen und des intellectuellen Ich, welcher Unterschied in jenem Beispiel jedem im kritischen Denken Geübten sofort einleuchtet, wirkt die durch die gesammte Kantische Lehre hindurchgehende Eintheilung der formalen Bedingungen selbst: das Mannichfaltige des innern Sinnes und die synthetische Einheit der Apperception. Und auf diesen beiden Bestimmungen beruht der transscendentale Idealismus.

XIV. Der transscendentale Idealismus als empirischer Realismus. Das Ding an sich.

Das metaphysische Ergebniss der transscendentalen Aesthetik hat einen doppelseitigen Ausdruck, in welchem der Widerstreit der Systeme geschlichtet sein soll: es setzt einen Realismus, der, als solcher, Idealismus sei. Durch die Einschränkung, welche beide Begriffe erfahren, sollen sie vereinigt werden.

Die Erörterungen von Raum und Zeit ergaben eine empirische Realität und eine transscendentale Idealität der Dinge in Raum und Zeit. Als wir in unseren Entwicklungen an diesen Schluss gelangten (vergl. oben S. 58 ff.) schien uns die Formulirung desselben nach beiden Seiten nicht hinlänglich begründet. Der strengere Sinn beider Adjectiva greift in spätere Theile der Kritik vor. Dieser scheinbare Fehler in der Anlage des Werkes stimmt zu dem Charakter, welchen Kant der speculativen Erkenntniss giebt, indem er sie dem Organismus vergleicht. Daher kann das Erkenntnissprincip der Sinnlichkeit nur in der „durchgängigen Beziehung desselben zum ganzen reinen Vernunftgebrauche“ *) mit Sicherheit erkannt werden. Die Lehre von den Principien der Sinnlichkeit setzt, insofern sie die empirische Realität der Erscheinungen folgert, die Lehre von dem Verstande, als dem andern, mit dem ihr eigenen gleichsam organisch verbundenen Erkenntnissprincip voraus. Denn der Begriff „empirisch“ wird erst durch die Kategorie bestimmt.

In gleicher Weise kann, was die transscendentale Idealität ausschliessen will, nur eingesehen werden nach der in der subjectiven und objectiven Deduction der Kategorieen enthaltenen Lehre von der Möglichkeit der Erfahrung. Ja, wie wir in dem Kapitel vom innern Sinne gezeigt haben, auch die Kehrseite muss genau betrachtet werden, die transscendentale Dialektik. Jetzt erst haben wir die Mittel in der Hand, den Inhalt jener systematischen Ausdrücke darzulegen.

Der Raum hat empirische Realität. Das heisst zunächst: nur empirische Realität; keine absolute, keine materiale. Materiale Realität in dem gewöhnlichen Sinne, sofern er ernst-

*) Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der r. V. (S. 23.)

haft genommen wird, kann es nicht geben; denn die Materie ist selbst nur „Erscheinung im Raume." (S. 345.) Der Raum aber ist in uns, folglich alle Räumlichkeit Ding in uns.

Die Evidenz dieses Gedankens, der der Angelpunkt des Systems ist, macht eine Stelle in den Prolegomenen eindringlich. „Was ich nun im Raume oder in der Zeit vorstelle, von dem muss ich nicht sagen, dass es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sei; denn da würde ich mir selbst widersprechen, weil Raum und Zeit sammt der Erscheinung in ihnen, nichts an sich selbst und ausser meinen Vorstellungen Existirendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, dass eine blose Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existire."*) Dies ist also das Erste, was aus der transscendentalen Aesthetik folgt: der Ausschluss aller materialen Realität.

Indessen, es war gefragt worden, wesshalb es einen „Widerspruch" einschliesse, wenn das in meiner Vorstellung Existirende zugleich als objectives Ding gelten solle. Die „blose" Vorstellungsart war angefochten worden. Der Einwand ist gehoben: durch die Begründung des a priori im Transscendentalen. Darin liegt der „offenbare" Widerspruch, dass Etwas, was nur für die Möglichkeit unserer Erfahrung angenommen, aus derselben deducirt wird, auch ohne dieselbe, als ein Wirkliches, Objectives soll möglich sein können!

Dieses Bedenken stört uns nicht mehr; aber ein anderes erhebt sich aus den Kantischen Bestimmungen selbst. Der Raum soll nur Form des Sinnes sein, keinen Inhalt haben. So ist er ein „bloses Hirngespinnst", ein „bloses Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft." (S. 151.) Diese „Gegenstände" kann die Sinnlichkeit nicht produciren. Also bleibt die Form „ohne Sinn und Bedeutung;" oder der Begriff der empirischen Realität gewinnt einen positiven Inhalt.

Dieser positive Inhalt ist in dem Satze gegeben, dass der Gegenstand durch die synthetische Einheit der Apperception in derselben entsteht. Ohne die Kategorie, kein Gegenstand. Die Kategorie selbst aber fordert den Raum. Daher heisst es

*) Bd. III. S. 112. Vgl. ib. S. 106.

in den „Schlüssen“: der Raum hat Realität „in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann.“ Nun ist freilich der Gegenstand ebenfalls nur möglich innerhalb einer möglichen Erfahrung. Aber die Möglichkeit der Erfahrung bedingt zugleich die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Und wenn es, nach dem Obigen, einen Widerspruch einschliesst, ausserhalb der möglichen Erfahrung einen Gegenstand anzunehmen, so ist die Realität der Erfahrung die wirkliche Realität. Und wenn es in den „Schlüssen“ heisst: „Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äussern Erfahrung)“, so lesen wir nicht mehr ein nur zwischen den Zeilen, sondern wir gewahren den vollen Gehalt dieser Bestimmung, und geben getrost dem zweiten Postulate des empirischen Denkens seine Anwendung: der Gegenstand ist wirklich.

Dagegen aber stellt sich der Idealismus, der doch sonst mit den Wendungen des Kantischen Denkens so grosse Aehnlichkeit zu haben scheint. Kant selbst sucht zwar diesen Schein der Aehnlichkeit abzuwehren; allein ist es nicht dennoch Idealismus, wenn die empirische Realität auf dem Gegenstande beruht, der am letzten Ende durch die synthetische Einheit des Bewusstseins bedingt ist? Was ist der greifbare Unterschied des transscendentalen von dem gemeinen Idealismus?

Der gewöhnliche Idealismus besteht hauptsächlich in dem Gedanken, dass alle Erfahrungserkenntniss uns keine Wahrheit geben, sondern dass diese allein durch die Ideen der reinen Vernunft verbürgt sei. Indessen, dieser allen Idealisten gemeinsame Satz ist nicht ein anfänglicher Ausgangspunkt des Denkens, sondern derselbe ist vielmehr der Schluss aus einer toto genere verschiedenen Annahme. Es ist ein hohes Verdienst Kant's, auf diesen Gedanken hingewiesen, und den Widerspruch, der demzufolge in dem gewöhnlichen Idealismus steckt, aufgedeckt zu haben.

Der gewöhnliche Idealist geht nämlich vielmehr von der Voraussetzung aus, dass das sinnlich Erscheinende das Reale sei. Aber, so folgert er weiter, dieses Reale kann nicht das wahrhaft Reale sein. Denn dieses muss unabhängig von unserer sinnlichen Anschauung bestehen können, da ja vollends — und hier beginnt die zweite Wendung des idealistischen Gedankens — die sinnliche Anschauung täuscht und trügt. Sie

kann daher nicht das Mittel sein, die Dinge in ihrer Essenz zu erreichen: folglich liegt die wahre Realität jenseit der sinnlichen Erfahrung, in den Ideen einer anders gearteten Erkenntniss. An diesem Endpunkte wird der so Denkende Idealist; im Anfang aber war er transscendentaler Realist. Vor Allem bestand ihm die Welt der Erscheinungen als die Welt des Realen; nicht das Ausser- geschweige das Uebersinnliche nahm er ursprünglich als real an, sondern das sinnlich Gegebene. Nachdem er es aber hingestellt, oder hingenommen, sucht er es zu begreifen, und findet jetzt, dass seine Erfahrung, die Vorstellung, die er von den Mitteln seiner Erfahrung hat, das Bestehende nicht bewähren könne. „Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, dass, wenn sie äussere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssen, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen.“ (S. 598.) Dieses seines Ausgangspunktes wegen verdient der gewöhnliche Idealist den Beinamen des empirischen, strenger und genauer, des materialen. Denn dieser sein Ursprung verfolgt ihn. Auch seine Ideen haften, kleben am Materiellen.

Indem er die reale Welt, die sein empirischer Sinn umfangen hielt, auf einem andern Boden, als dem der Erfahrung, begründen will, und doch nimmermehr befestigen kann, unternimmt er einen Scheinflug über die Grenzen aller Erfahrung hinaus, und ruft feinsinnliche Substanzen als übersinnliche Ideen aus. Dieser vernichtende Ausdruck des Feinsinnlichen rührt von Kant her. Feinere Freuden als nicht sinnliche bezeichnen zu wollen, sagt er in der Kritik der praktischen Vernunft, ... „ist gerade so, als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlich werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben.*) Die „überfeine“ Materie bleibt Materie; und der empirische Idealist ist in der Psychologie, wie in der Kosmo-

*) Bd. VIII. S. 132.

logie, was er zu Anfang gewesen war: ein transscendentaler Realist.

Anders der transscendentale Idealist. Dieser geht von der Möglichkeit der Erfahrung, der Erkenntniss aus. Sein erstes Wort ist: Womit alle Erkenntniss anfangen muss, daraus braucht sie nicht zu entspringen. Und so ist sein erster Schritt die Abstraction von der Materie der Erfahrung. Diese ist ihm nicht der Anfang alles Denkens. Er nimmt nicht zuerst die Welt der Dinge hin, vor aller Erfahrung, um sie hinterher mit der Erfahrung in ihrer etwaigen apriorischen Wahrheit zu begreifen — ein unmögliches Verlangen! Und weil er nichts Anderes und Nichts früher wissen mag, als die Möglichkeit der Erfahrung, desshalb kehrt sich in seinem kopernikanischen Geiste die Ordnung der Reflexionsbegriffe Materie und Form um: das Erste, was zu suchen ist, ist die Form des Geistes, die Form der Erfahrung. Diese ist das wahre a priori. Um diese muss der Gegenstand gedreht werden, in der Drehung um diese entstehen.

Nach den Erfahrungen, die wir an der nachkantischen Philosophie gemacht haben, ist hier freilich zu fragen: Also wird die Realität aus den selbstschöpferischen Begriffen erzeugt. Und so wäre der Idealismus abgewendet?

Aber das ist eben das Unglaubliche, dass man Kant so ganz und gar verfehlen konnte! Nicht in den Begriffen allein, sondern in der Sinnlichkeit, und zu allererst in dieser, wird das a priori entdeckt; und dadurch die intellectuale Anschauung unmöglich gemacht.

Das hat Kant sehr klar erkannt und deutlich ausgesprochen, dass der empirische Idealismus durch die Apriorität der Sinnesanschauung in seiner Wurzel, in der intellectualen Anschauung, untergraben wird. „Der eigentliche Idealismus“, sagt er im Anhang zu den Prolegomenen, „hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniss a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöset, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer, (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen a priori (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich

intellectuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch a priori anschauen sollten."*) In diesem Satze tritt das volle Bewusstsein der Bedeutung des transscendentalen Idealismus an den Tag, der, weil er in der apriorischen Form der Sinnlichkeit seinen Grund hat, der formale Idealismus genannt wird.

In der ersten Ausgabe der Kritik nennt Kant seinen Idealismus: den transscendentalen, und setzt denselben dem empirischen entgegen, unter welchem letzteren der dogmatische und der skeptische unterschieden werden. In den Prolegomenen hingegen, welche die inzwischen hervorgetretenen Missdeutungen des transscendentalen Idealismus und die Verwechselungen desselben mit dem empirischen an vielen Stellen abwehren, nimmt diese frühere Distinction den alle ferneren Entwickelungen des idealistischen Denkens bestimmenden Ausdruck an: der kritische Idealismus ist ein formaler, und in diesem Betracht das Gegentheil des empirischen, als des materialen. Diese Distinction wird sodann in die zweite Ausgabe der Kritik mit der Bemerkung aufgenommen: „In manchen Fällen scheint es rathsam, sich lieber dieser als der obgenanten Ausdrücke zu bedienen, um alle Missdeutung zu verhüten." (S. 347.) Und auf Grund dieser Unterscheidung wird endlich in der Einschiebung „Widerlegung des Idealismus" der materiale in den problematischen des Cartesius und den dogmatischen des Berkeley geschieden; (S. 197.) während der cartesianische an der angeführten Stelle der Prolegomena noch der skeptische heisst.

Kehren wir jetzt nun zu unserer oben aufgeworfenen Frage zurück. Wenn der Gegenstand erst durch die synthetische Einheit der Kategorie wirklich wird, was ist sodann der greifbare Unterschied des behaupteten empirischen Realismus von dem Idealismus? Die Antwort ist nicht zu verfehlen. Der Unterschied ist zu greifen in der apriorischen Sinnesanschauung. Die Kategorie allein macht den Gegenstand nicht: die sinnliche Anschauung muss hinzukommen; und sie ist in ganz gleichberechtigter Weise formale Bedingung der Erfahrung.

*) Bd. III. S. 155. Man vergleiche den ganzen Anhang zu den Prolegomenen. „Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht."

Der formale Idealismus ist es, welcher den transscendentalen vom empirischen unterscheidet und — zum empirischen Realismus macht.

Aber eine andere, schwerere Bedenklichkeit macht sich jetzt geltend. Allerdings fordert der Gegenstand die sinnliche Anschauung, in der er gegeben sei. Aber ist er denn in dieser weniger Vorstellung, weniger blosse Erscheinung? Und liegt es nicht im Begriff der Erscheinung, Erscheinung von Etwas zu sein?

Es ist wahr, die Frage nach dem der Vorstellung correspondirenden Gegenstande hat jetzt einen andern Sinn. Der Gegenstand, den wir von den Wahrnehmungen, deren „Inbegriff" er lediglich ist, von denselben absondern, ist nicht mehr das in der sinnlichen Erscheinung Reale. Denn jenes Reale im Raume, die Materie, kennen wir bereits hinlänglich als „blose Form", „eine gewisse Vorstellungsart" (S. 607.) Die Frage ist nicht mehr: Wie kann eine „ausser uns befindliche, ganz fremdartige Ursache" die innere Vorstellung eines äussern Gegenstandes bewirken? Denn in dieser Frage nehmen wir die Erscheinungen als ein Reales, und als die Ursache unserer Vorstellungen an. Die Wirkungsart dieser Ursache kann sodann nicht erklärt werden. Aber die ganze Schwierigkeit ist durch die transscendental-realistische Hypostasirung der Materie entstanden. Die transscendentale Frage geht vielmehr dahin: Wie kann ein denkendes Subject überhaupt eine äussere Anschauung haben?

Und diese Frage lässt nur die Eine Lösung zu, welche darauf eingeschränkt ist, die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären: der Raum, als die Art der äussern Anschauung, ist, weil er formale Bedingung der Erfahrung ist, apriorische Form der Sinnlichkeit. Entschlägt man die Frage ihrer einzig möglichen Richtung auf die Erkenntnissart, so verliert sie allen Sinn. In dieser Beziehung sagt Kant: „Auf diese Frage ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden." (S. 612.)

Es ist von Wichtigkeit, diesen Einwand vom Scheine an der geeigneten Stelle zu machen; gegen den ästhetischen Lehrbegriff passt er nicht. Nur im Zusammenhange der Regeln einer Erfahrung, durch das Zusammenwirken der formalen Bedingungen derselben, wird die eine Vorstellung zur scheinbaren, die andere zur objectiv gültigen. Wenn wir nun aber diesen Zusammenhängen nachgehen, und gerade in ihnen den Schein finden, ist auch dann noch jene „Protestation so bündig und so einleuchtend, dass sie sogar überflüssig scheinen würde"? Die Steigerung der Frage, wenn dieselbe von Seiten der Kategorieen erhoben wird, soll jetzt erwogen werden.

Der Gegenstand wird durch die Sinnlichkeit gegeben, und durch die Kategorie gedacht. Ist er nur im Raume gegeben, so ist er als solcher ein blosses „Hirngespinnst"; ist er nur in der Kategorie gedacht, so ist er eine „blose Gedankenform"; in beiden Fällen ohne jeglichen Inhalt. Fragen wir in der Aesthetik: wie kommen wir zum Gegenstande? so werden wir auf die Kategorie vertröstet; und fragen wir in der Logik: wie kann der Gegenstand gegeben sein? so werden wir auf die apriorische Raumesanschauung zurückgewiesen. Aber in dieser ist er bloss Erscheinung. Empfinge er nun in der Kategorie einen realen Hintergrund, dann wäre er solchergestalt die Erscheinung eines Realen. Da aber der Gegenstand, den wir noch hinter der Kategorie suchen und setzen, nur in Folge der Kategorie selbst entsteht, durch die Begriffe der Causalität und der Substanz, mithin nur als ein transscendentales Object $= x$ gelten kann, so lautet der Einwurf jetzt: Da das Ding an sich nur eine Ausgeburt der synthetischen Einheiten der Causalität und Substanz ist, so ist der Gegenstand, sofern er durch die Kategorie gedacht wird, nicht nur Erscheinung, sondern Schein. Von einem wirklichen Ding an sich könnte er Erscheinung sein; von einem transscendentalen Object $= x$ muss er Schein heissen.

Das Motiv dieses Begriffs ist das Desiderat eines Dinges an sich, unabhängig von unserem Vorstellen. Sobald dasselbe geschlossen werden soll, soviel sieht man bereits, ist es nicht zu erreichen. Daher stützt sich der empirische Idealismus mit guter Einsicht auf das unmittelbare Selbstbewusstsein. Es muss demgemäss das Recht des kritischen Idealisten, jene so gefasste Consequenz abzulehnen, an der Lösung gemessen

werden, welche die gegnerische Ansicht ihrerseits zu leisten vermochte.

Cogito ergo sum — soll kein Schluss sein; denn alle vermittelte Erfahrung sei allerdings Schein. Es ist daher zu prüfen, ob das unmittelbare Selbstbewusstsein, in welchem die Gewähr für die absolute Realität der Ideen liegen soll, sich als dasjenige halten lässt, was es zu sein vorgiebt: unmittelbar. Der Angriff des kritischen Idealismus geht darauf, den Satz des empirischen als durch einen Schluss entstanden nachzuweisen.

Rücksichtlich dieser Nachweisung unterscheidet Kant den skeptischen Idealisten, als einen „Wohlthäter der menschlichen Vernunft", vom dogmatischen. Die Einwürfe des Ersteren gegen die unmittelbare Wahrnehmung der Materie bereiten die Einsicht vor, dass alle unsere Wahrnehmungen, die inneren nicht weniger als die äusseren, nur soweit auf einem unmittelbaren Bewusstsein ruhen, als sie bloss ein Bewusstsein dessen sind, was unserer Sinnlichkeit anhängt. Jenes Ich, an welches sich der Empiriker des Idealismus anklammert, wie der des Materialismus an die Materie, ist ebenso wenig ein Ding an sich, als die Materie. „Es ist nur eine Subreption des hypostasirten Bewusstseins", wenn ich die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken halte. „Die Einfachheit der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht die Erkenntniss von der Einfachheit des Subjects selbst." (S. 590.) Giebt es nun aber kein Selbstbewusstsein, aus dem der empirische Idealist unmittelbare Gewissheit schöpfen könnte für jene Realitäten, welche er in seiner entkappten Eigenschaft als ursprünglicher transscendentaler Realist den empirischen Dingen geliehen hatte, so giebt es keine Rettung für die Absolutisten, so wenig in der Idee, wie in der Materie, in dem transscendentalen Subject $= x$, wie in dem transscendentalen Object $= x$.

Jenes blosse intellectuelle Ich ist alsdann nur die „formale Bedingung des Zusammenhangs meiner Vorstellungen"; sofern es Inhalt hat, besteht das Selbstbewusstsein aus dem Mannichfaltigen des innern Sinnes. Das unmittelbare Bewusstsein des Selbst ist demnach vielmehr das Bewusstsein des in der innern Anschauung gegebenen Mannichfaltigen; und so erweist es erst die Lehre von der apriorischen Sinnlichkeit, dass es ein un-

mittelbares Bewusstsein giebt, nämlich von den durch die Form des Sinnes construirten Gegenständen. Auf diese haben wir nicht zu schliessen; die Kategoricen der Causalität und der Substanz wenden wir sodann auf diese Gegenstände an, und machen sie, die Erscheinungen unseres Sinnes, zu Erscheinungen eines unbekannten Etwas, welches lediglich geschlossen, nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann. „Der transscendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein hinauszugehen und etwas mehr, als die Gewissheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung gelten lässt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen, (Anschauung), welche äusserlich heissen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äussere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchen alles ausser einander, „er selbst der Raum aber in uns ist."

„Für diesen transscendentalen Idealismus haben wir uns schon im Anfange erklärt. Also fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie eben so auf das Zeugniss unseres blosen Selbstbewusstseins anzunehmen, und dadurch für bewiesen zu erklären, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens..... Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken;) denn sie sind beiderseitig nichts, als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmungen (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist." (S. 599.)

Man hat in den angeführten Sätzen einen neuen Beweis für die systematische Harmonie, welche zwischen der ersten und der zweiten Ausgabe der Kritik besteht. Die „Widerlegung des Idealismus" enthält nichts Anderes als was hier in den Paralogismen der ersten Bearbeitung gesagt war. *) Man sieht

*) Dagegen K. Fischer: „Dies war die schiefe Richtung, die er in der zweiten Ausgabe der Kritik nahm." (Geschichte der neuern Philos. 2. Aufl. *Bd. III. S. 430,* 478 ff.)

hier deutlich, in welcher Meinung Kant gegen den empirischen Idealisten den Spiess umkehrt. Die Anfangsworte der ersten Anmerkung zum Beweise des empirischen Realismus zeigen, wo hinaus der Gegenbeweis will. „Man wird in dem vorhergehenden Beweise gewahr, dass das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird.“ (S. 199.) Wenn nur der Schein vermieden werden soll, den das unmittelbare Selbstbewusstsein heben kann, so ist die Realität vollauf gerettet. Will man den Schein in der Art ausgeschlossen haben, dass die Erscheinung von einem erkannten Gegenstande reflectirt werde, dann ist alles Bemühen vergeblich. Der Schein bleibt, — aber er heisst eben Erscheinung.

Bisher haben wir uns jedoch nur in der Defensive gegen den empirischen Idealismus gehalten. Dies geht so lange als in dem transscendentalen Objecte nur das negative Moment beachtet wird. „Also kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen, dass unserer Wahrnehmung der Gegenstand ausser uns (in stricter Bedeutung) entspreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, so würde es doch nicht von uns vorgestellt und angeschaut werden können, weil diese den Raum voraussetzt, und die Wirklichkeit im Raume, als eine blosse Vorstellung, nichts Anderes als die Wahrnehmung selbst ist.“ (S. 602.) Dieses Verhältniss in dem erkenntnisstheoretischen Werthe beider Ansichten ändert sich jedoch, wenn wir auf den positiven Gehalt des unbekannten Etwas, insofern es transscendental genannt wird, unsere Aufmerksamkeit richten.

Indem die kopernikanische Kritik die wahrhafte Bewegung des Gegenstandes um die Formen des Geistes erkennen liess, deckte sie zugleich den Grund des natürlichen Phaenomens auf, dass wir das gemeinsame Correlat unserer Sinne und unseres Verstandes zum Absoluten einer Natur machen. Und dieses Phaenomen unseres Denkens erweist sich als derart natürlich, dass es, obzwar erkannt, dennoch den täuschenden Schein bewahrt. Wie, Kopernikus zum Trotze, für unsere Sinne noch immer die Sonne sich bewegt, so bleibt der transscendentale Schein des absoluten Gegenstandes, obwohl wir genau wissen, dass er aus den Formen unseres Selbst ausstrahlt. In Rücksicht auf die Möglichkeit der Erfahrung erkennen wir es als die „Naturbeschaffenheit“ des Sinnes, äusserlich anzuschauen; in derselben Rücksicht als die Natur des Verstandes, die syn-

thetische Einheit in einem Gegenstande zu knüpfen. Daher der unaufhaltbare Prozess, in dem die Kategorieen der zweiten und ersten Analogie wirken. Es wird uns die Connivenz deutlich eingeschärft. „Indessen können wir die blos intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt." (S. 349.) Aber der Verstand überhebt sich der sinnlichen Schranken, um in einer neuen Sinnlichkeit, mittelst einer intellectualen Anschauung, sich anzubauen. So wächst das Noumenon dem Phaenomenon aus dem Kopfe und über den Kopf.

Aber dieses Noumenon hat bei seiner Geburt das Mal der Negation empfangen. Es kann nur in negativer Bedeutung ein Noumenon statthaft sein. Indem wir von der uns allein möglichen Anschauungsart abstrahiren, und der schematischen Uebung des Verstandes die Zügel schiessen lassen, wird ein Noumenon erdacht. Aber indem wir auf die Grenze sehen, über die hinaus es seinen Flug nehmen muss, begreifen wir zugleich, dass es von dieser seiner negativen Natur nicht loskommen kann. „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht blos als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muss, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, dass er von seinen Kategorieen in dieser Art sie zu erwägen keinen Gebrauch machen könne, weil..." (S. 219, 220.)

Das Noumenon ist ein „Grenzbegriff". (S. 221.) Durch diese Bestimmung erledigen sich alle Einwürfe welche man von dem Gedanken aus, dass die Causalität nur für die Erscheinungen gelte, gegen die Aufstellung eines Dinges an sich geltend machte, und welche auch neuerdings F. A. Lange wiederholt hat.*) Das Noumenon der Substanz ist und soll nichts Anderes sein, als die erweiterte Kategorie.

So vollendet sich in der Lehre von dem negativen Noumenon der transscendentale Idealismus, und bewährt sich, der Methode nach als kritischer, dem Inhalte nach, als formaler. Das sceptische Element des empirischen Idealismus dem Mate-

*) Geschichte des Materialismus S. 267 f.

rialismus gegenüber wird durch ihn erhöht, indem er denselben als einen im Ausgange transscendentalen Realismus entlarvt und jenen in diesem vernichtet. Denn dadurch wird die positive Seite des materialen Idealismus in seinem Irrthume erklärt. Jene Ideen, die einzigen Realitäten des idealistischen Empirismus, werden zu Noumenen im negativen Verstande „abgewürdigt", aber die Möglichkeit ihres Entstehens und die Bedeutung ihres Werthes in den Formen der Sinne und des Verstandes aufgezeigt.

Der formale Idealismus lehrt die gediegenste Realität, welche von der Möglichkeit der Erfahrung aus gefordert werden kann. Den „Schein" haben die Formen so gründlich von sich abgewiesen, dass er vielmehr auf die andere Seite zurückgefallen ist, an der er haftet. Der Gegenstand im Hintergrunde, das absolute Ding an sich, die vermeintliche Ursache der Erscheinung, welche als Instanz wider die ideale Sinnlichkeit aufgetreten war, hat sich als das leibhaftige Geschöpf des mit derselben unzertrennlich verbundenen Verstandes herausgestellt, und zwar als ein so leibhaftiges, dass die Illusion nicht verscheucht werden kann. In der möglichen Erfahrung, d. i. in der constructiven Anschauung, welche das construirte Bild in eine Natur legt, und in den „selbstgedachten" Begriffen des Verstandes liegt alle Realität; auch diejenige, welche mehr sein will, liegt darin: aber im negativen Verstande.

XV. Der indirecte Beweis der Antinomie. Der Weltbegriff.

Wie die Lehre von der Sinnlichkeit zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande ist, so enthält die transscendentale Analytik die Erklärung des Ursprungs der Noumena im positiven. Der einzige Prozess, den wir in einem Verstande substantiiren, das Mannichfaltige der Anschauung zur Einheit des Bewusstseins zu verknüpfen, lässt sich in vielfache Verbindungsarten zerlegen. Diesen Arten der Synthesis entsprechen eben so viele apriorische Gedankenformen, welche

die formalen Einheiten derselben bezeichnen. Als solche formale Einheiten sind sie ihrem Begriffe nach auf die Vielheiten der Anschauung bezogen; und nur sofern sie auf diese angewandt werden, haben sie Bedeutung.

Aber es liegt zugleich in dieser ihrer Bedeutung, dass sie über die Grenzen der Erfahrung hinausstreben, und jenes Schema der formalen Einheit selbst da aufrichten, wo gar kein Mannichfaltiges gegeben ist. Denn wenn die Aesthetik das Noumenon als einen Grenzbegriff lehrt, so ist derselbe damit für den Verstand als positiv gesetzt. Sobald ich freilich seine objective Gültigkeit, seine Realität innerhalb einer Erfahrung bestimmen will, so löst er sich in einen problematischen Begriff auf; denn er steht sodann augenblicklich von einer möglichen Anschauung verlassen. Aber ich kann doch immer die Form des Denkens, die Kategorie, von der Sinnlichkeit abgelöst, für sich selbst bestehend, wenigstens denken, obzwar nicht erkennen. Dieser in dem Begriffe der Verstandeseinheit liegenden Möglichkeit gemäss erweitern sich die blossen Gedankenformen zu Substanzen, die Kategorieen zu transscendentalen Ideen.

Eine Schwierigkeit bleibt jedoch bestehen: Das Mittel der Anschauung ist auch für diesen Prozess unentbehrlich. Nun ist aber die Substanz nicht anschaubar. So muss sie als anschaubar gedacht werden! Nach dem Masse der in der Erfahrung gegebenen Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand wird eine solche Anschauung schematisch gefertigt und hinterher logisch gerechtfertigt: die intellectuale Anschauung. Diese ist das psychologische Geheimmittel für das Mysterium der transscendentalen Idee.

Von den drei transscendentalen Ideen, welche Kant annimmt, hat die zweite einen besonderen Werth für die Kritik der Vernunft. Der Vernunftschluss, der die psychologische Substanz schuf, löste sich bei der „Feuerprobe der Kritik" in den „Dunst" eines Paralogismus auf. Das theologische Ideal hat seine praktische Kraft als regulatives Princip; aber sofern es nicht bloss in concreto, sondern in individuo sich darstellt, wird ihm alle constitutive Geltung für das ganze Gebiet der speculativen Erkenntniss abbewiesen. Indessen, die Auflösung beider Ideen setzt die Elementar-Analyse der Kritik, die Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena, voraus.

Die kosmologische Idee dagegen ermöglicht die experimentelle Reduction jener analytisch gefundenen Elemente der Erkenntniss. Kant selbst vergleicht in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik die Behandlung dieser Idee dem synthetischen Verfahren des Chemikers, und findet in dieser einen „herrlichen Probierstein desjenigen, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.“ (S. 19.) Mit Objecten kann nun freilich die Kritik kein Experiment zur Bestätigung anstellen; aber mit apriorischen Begriffen und Grundsätzen. Angenommen nämlich, dieselben gelten einerseits von Gegenständen der Erfahrung, andererseits aber für die über alle Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft. „Findet es sich nun, dass, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerspruch der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.“ Dieser Widerspruch findet sich wirklich in der Antinomie der reinen Vernunft, welche sich bei der kosmologischen Idee aufdecken lässt. Wird diese Antinomie durch jene analytische Unterscheidung gehoben, so ist der indirecte, gleichsam experimentelle Beweis für die letztere gegeben.

Der Verstand unterwirft alle Erscheinungen, als bedingte, der synthetischen Einheit ihrer Bedingungen. Aber gleichwie das Bedingte, liegen die Bedingungen und deren Einheit nur in einer möglichen Erfahrung. Sobald die Grenze dieser möglichen Erfahrung übersprungen wird, werden die formalen Einheiten der Kategorieen zu isolirten Gedankenwesen. Und doch streben, wie wir sagten, die synthetischen Einheiten des Verstandes über diese Grenze hinaus.

Dieses Streben der Vorstellungen, die Verstandesbegriffe selbst zu einer weiteren formalen Einheit zu verknüpfen, ist der Prozess, für welchen Kant die Vernunft als Erkenntnissprincip annimmt. Die Vernunft ist es, welche zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen absolute Totalität fordert, „um der empirischen Synthesis durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird) ab-

solute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieses nach dem Grundsatze: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war." (S. 294.) Was die Vernunft sucht, ist nur das Unbedingte; aber sie stellt sich dasselbe in der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen vor. Daher scheint es, als ginge sie auf diese aus, indem sie die regressive Synthesis *in antecedentia* unternimmt: ihr Ziel aber ist lediglich das Unbedingte.

Dass nun die Vernunft das Unbedingte, welches allein sie anstrebt, unter dem Bilde einer absoluten Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen sich vorstellig macht, dieser psychologische Vorgang im Denken entscheidet über den logischen Charakter des Gedachten. Die Function, im Unbedingten den Causalnexus zu beschliessen, hat das Analogon einer formalen synthetischen Einheit in der absoluten Totalität. Könnte diese absolute Totalität Gegenstand einer möglichen Erfahrung werden, so müsste der Regress, in welchem sie entsteht, in einer successiven Synthesis sich vervollständigen lassen. An diesem Probleme hängt die Objectivität des Weltbegriffs.

Das Motiv jenes Regressus ist das Unbedingte. Mittel, dieses Unbedingte vorzustellen, ist der Gedanke der absoluten Totalität der Bedingungen. Denn ohne die Vorstellung eines Ganzen ist die Erweiterung des Causalnexus zum schlechthin Unbedingten gegenstandlos. Aber dieses Ganze ist doch nur die Function jenes unendlichen Regressus, die formale Einheit für die Synthesis des Unbedingten.

Von hier aus öffnen sich der Vernunft zwei Wege. Auf dem einen Wege findet und erkennt sie jenes gesuchte Unbedingte als die absolute Totalität selbst, mittels deren sie überhaupt von Anfang an den Gedanken des Unbedingten fassen konnte. An diesem Punkte begreift die Vernunft die Unerkennbarkeit des Unbedingten. Denn die regressive Synthesis, welche selbst als das gesuchte Unbedingte gefunden ist, kann nur *potentialiter* als vollendet angesehen werden. Das Ganze bleibt alsdann eine Idee, eine erweiterte Kategorie.

Der andere Weg setzt das Unbedingte als letztes Glied in der Reihe der Bedingungen. Dieses letzte Glied, obzwar es das oberste ist, dem alle anderen untergeordnet sind, ist doch immer selbst ein Theil der Reihe. Man wird sagen, dieser

Theil sei nicht erkennbar; aber auch die absolute Synthesis kann in keiner empirischen Succession erkannt werden. An Denkbarkeit steht keine dieser beiden Annahmen der andern nach; und an Erkennbarkeit übertrifft keine die andere. So verwickelt sich die Vernunft bei der kosmologischen Idee in einen Widerstreit, der für den transscendentalen Realismus unauflöslich ist, und dessen Auflösung Kant als den experimentalen, indirecten Beweis für den transscendentalen Idealismus bezeichnet hat.

Diese Antinomie ist angegriffen, und der Schlüssel, mit dem Kant sie aufzulösen gedachte, verworfen worden. Indem wir die Antinomie und den Schlüssel behaupten, haben wir die erhobenen Einwürfe zurückzuweisen. Wir werden dieselben sammt ihrer Widerlegung in die positive Darstellung jener Lehre einflechten.

Die durchgängige Aufgabe der Kritik ist: die Drehung der Gegenstände um die Begriffe, die Reduction absoluter Realitäten auf objective Gültigkeiten, die Auflösung der Substanzen in Ideen = erweiterte Kategorieen, die Construction der Erscheinungen aus Formen, welche die transscendentale Untersuchung als a priori = Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung bestätigt.

Indem nun die Vernunft die unbedingte Einheit der Reihe der Bedingungen in der kosmologischen Idee aufrichtet, erweist sie dieselbe als Idee. Denn gilt ihr diese Welteinheit als eine absolute Realität, so geräth sie in einen Widerspruch mit der Lehre von den Formen der Sinne und des Verstandes, aus welcher Lehre durchaus widersprechende Sätze folgen. Dies ist, was bewiesen werden soll; aber vorausgesetzt wird, dass die Lehre von den Formen sowohl der Sinne als des Verstandes in den *„transscendentalen Erörterungen“ bereits erwiesen* worden ist.

Wenn unter Voraussetzung eines Begriffs zwei widersprechende Sätze von demselben zugleich falsch sind, so muss der Begriff selbst widersprechend sein. Von einem viereckigten Zirkel ist es ebenso falsch zu sagen, dass er rund, wie dass er nicht rund sei. Wenn von der Welt sich also beweisen liesse, dass sie einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume habe, wie gleichfalls: dass sie unendlich sei in Raum und Zeit, dann wäre der beiden Sätzen zu Grunde liegende Begriff als nichtig erwiesen, die so gedachte Welt wäre ein viereckigter

Zirkel. Der Werth dieser Antinomie, welche „die Natur selbst aufgestellt haben soll, um die Vernunft in ihren dreisten Anmassungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nöthigen“, hängt von den Beweisen ab und darum spricht es Kant wiederholentlich aus: „Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten und durch die Gewissheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun.“ „Sowohl Satz als Gegensatz können durch gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden; denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich.“ *)

Solchen Behauptungen eines Kant gegenüber kann es dennoch nicht Wunder nehmen, dass diese Beweise angegriffen worden sind. Aber es muss von vornherein bedenklich machen, wenn solcher Art geschützte Beweise, auf welche Kant beständig, in den Prolegomenen wie in der Kritik, als auf die geeignetsten Ausgangspunkte seiner Prüfung der kritischen Grundsätze hinweist, als absichtlich geschmiedete „Sophismen“ bezeichnet werden, auf „Spiegelfechtereien“ beruhend.

Schopenhauer hat Kant dieser Sophistereien beschuldigt. Nur die Antithesen seien gerecht; die Thesen falsch. Kant habe es selbst gefühlt, dass er „nur mit vieler Mühe und Kunst die Thesis aufrecht erhalten könne“; „Hierbei ist nun sein erster und durchgängiger Kunstgriff dieser, dass er nicht, wie man thut, wenn man sich der Wahrheit seines Satzes bewusst ist, den nervus argumentationis hervorhebt, und so isolirt, nackt und deutlich, als nur immer möglich, vor die Augen bringt; sondern vielmehr führt er auf beiden Seiten (wesshalb denn auf Seiten der Antithesis, welche ja wahr sein soll!) denselben unter einen Schwall überflüssiger und weitläufiger Sätze versteckt und eingemengt ein. Die hier nun so im Widerstreit auftretenden Thesen und Antithesen erinnern an den *δικαιος* und *αδικος λογος*, welche Sokrates in den Wolken des Aristophanes streitend aufteten lässt.“ **)

Indem wir uns von solchen Ausbrüchen eines fanatischen Styles abwenden, versuchen wir, die Kantischen Beweise aufrecht zu erhalten.

*) Prolegomena Bd. III. S. 110.

**) *Die* Welt als Wille und Vorstellung, Anhang. Bd. I. S. 522 ff.

Der erste Theil der ersten Thesis behauptet: die Welt hat einen Anfang in der Zeit. Um den Beweis zu verstehen, darf man sich den Begriff von Welt nicht entgleiten lassen, unter dessen Voraussetzung allein dieser Satz gelten soll. Welt bedeutet hier die absolute Totalität an sich gegebener Dinge. Diese Totalität in Ansehung der Zeit hat ein Ende im jetzigen Zeitmoment. Wenn ich unter Welt eine Totalität absoluter Realitäten verstehe, so muss ich jeden gegebenen Zeitpunkt, als gegenwärtig angesehen, für das Ende dieser Totalität in Bezug auf den Progress zu der Reihe des Bedingten halten. Denn das bedeutet eben die Welt, auf Dinge an sich angewendet, dass ihre Totalität als eine gegebene Grösse gedacht werden muss. Diese gegebene Grösse hat nothwendiger Weise eine Grenze in jedem gegebenen als gegenwärtig gedachten Zeitpunkte.

Von dieser Welt behaupte ich nun: sie hat einen Anfang. Denn wäre sie ohne Anfang, also ohne Grenze a parte priori, so wäre in jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, „und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen." Dies widerspricht aber dem Begriffe der Unendlichkeit einer Reihe, welche hier der Welt zugesprochen wird, als in welcher letzteren die successive Synthesis jener Reihe vollendet sein soll. Das Unendliche kann nicht vollendet werden. Es ist nur der Begriff des Unendlichen, aus welchem die Unmöglichkeit des a parte priori als unendlich angenommenen Weltbegriffs abgeleitet wird.

Hält man diesen Ausgangspunkt für das Verständniss des ersten Theils der Thesis fest, so erledigt sich sofort der von Schopenhauer erhobene Einwand: der Beweis wäre ebenso gut auf die Zeit selbst anwendbar, als auf den Wechsel in ihr. Auf die Zeit hat dieser Beweis ganz und gar keine Anwendbarkeit, weil die Zeit niemals als eine a parte posteriori vollendete Reihe angenommen werden kann, als welche ich die Welt angenommen hatte. Hier giebt's darum keine Collision im Begriffe des Unendlichen; denn um diesen allein dreht sich der angefochtene Beweis. Wir wollen die weiteren Ausstellungen Schopenhauer's hierhersetzen, um sie durch eingeschaltete, aus unserer Fassung des Beweises hervorgehende Gegenbemerkungen sogleich in den Grund des Missverständnisses aufzulösen. „Uebrigens besteht das Sophisma darin, dass statt der Anfangslosigkeit der Reihe der Zustände, wovon zuerst die

Rede, plötzlich die Endlosigkeit (Unendlichkeit) derselben untergeschoben und nun bewiesen wird, was Niemand bezweifelt, dass dieser das Vollendetsein logisch widerspreche.“ Aber es war nicht „zuerst“ von der Anfangslosigkeit die Rede, und es wird weder „plötzlich“, noch überhaupt die Endlosigkeit „untergeschoben“; sondern zu allererst ist die als vollendet gesetzte Welt da. Von dieser wird sodann die Anfangslosigkeit gesetzt, welche zweite Prämisse der ersten im Begriffe des Unendlichen schnurstracks widerstreitet. Wenn Schopenhauer fortfahrend behauptet: „Das Ende einer anfangslosen Reihe lässt sich aber immer denken, ohne ihrer Anfangslosigkeit Abbruch zu thun: wie sich auch umgekehrt der Anfang einer endlosen Reihe denken lässt.“ — so ist zu bemerken, dass die Welt, um deren Begriff es sich handelt, sich nicht nur denken, sondern erkennen lassen soll. Das Ende einer anfangslosen Reihe mag sich immerhin denken lassen; aber eine anfangslose Welt lässt sich widerspruchslos nicht erkennen, wenn sie an sich bestehen soll, und demgemäss in jedem gegebenen Zeitpunkte ihre absolute Grenze haben muss.

Mit dem Schopenhauer'schen Argumente fällt das von Trendelenburg*) erhobene im Wesentlichen zusammen. Auch hier ist übersehen, dass Welt in dem von der These behaupteten Sinne eine reale Welt von Dingen an sich bedeutet. Es ist beachtenswerth, dass in der dem Gegenbeweise vorausgeschickten Recapitulation gerade das bezeichnende Wort ausgefallen ist. Trendelenburg sagt; . . . „und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände in der Welt verflossen.“ Es heisst aber: „Der Dinge in der Welt“ u. s. w. Der von Trendelenburg gerügte Fehler im Untersatze verschwindet demnach. Wer behauptet, dass die Welt (d. i. absolute Totalität absoluter Realitäten) keinen Anfang in der Zeit habe, ist ipso jure gezwungen zu behaupten, dass mit dem Punkte der Gegenwart, in welchem seine reale Welt ihre Totalität erreicht, die Reihe vollendet ist. Wenn Trendelenburg sagt: „denn wahrscheinlich lässt er auch vorwärts den Verlauf nicht enden.“ — so verlässt er durch diese Vermuthung den Begriff der Welt, auf welchen sich der Beweis der These bezieht. Wer in seinem Begriffe der Welt auch vorwärts den

*) Histor. Beiträge III. S. 234 ff.

Verlauf nicht enden lässt, der hat „wahrscheinlich" schon den Kantischen Begriff der Welt; der weiss „wahrscheinlich" bereits, dass wie der Regress in indefinitum, der Progress in infinitum geht; vorausgesetzt, dass wir nicht eine im Object gegebene Totalität meinen, sondern dieselbe als eine Reihe von Erscheinungen fassen, die als Bedingungen von einander nur im Regresse selbst gegeben werden. Für diese ist dann freilich die absteigende Linie kein *datum*, sondern ein *dabile*. (Vgl. S. 359 ff.)

Aber von dieser Welt des transscendentalen Idealismus handelt die Kantische These nicht. Und von der Welt dieser These darf nicht gesagt werden: „Der unendliche Blick, der sich in der anfangslos gedachten Welt rückwärts öffnet, ist von Kant in ein Unendliches überhaupt verwandelt" (der mildere Ausdruck für das Schopenhauer'sche „untergeschoben"!) und nun der Standpunkt des rückwärts gekehrten Zuschauers als eine Grenze des Unendlichen genommen, um einen Widerspruch da hervorzuziehen, wo keiner ist." Nicht der „Standpunkt des Zuschauers" wird als eine Grenze des Unendlichen genommen; — das wäre den Grundsätzen der transscendentalen Kritik zuwider, deren Formen hier geltend gemacht werden — sondern die als eine reale Totalität gedachte Welt setzt dem Standpunkte des Zuschauers seine unübersehliche Grenze.

Wir betrachten nunmehr die Antithesis im ersten Theile. Zu Grunde liegt auch dieser wie allen Beweisen der Antinomie der Begriff der Welt im Sinne des transscendentalen Realismus. Von dieser Welt kann ich ebenso beweisen, dass sie unendlich ist der Zeit nach. Denn man setze ihr einen absoluten Anfang. Der Anfang bezeichnet ein Dasein, dem eine Zeit vorhergeht, „darin das Ding nicht ist." Ist die Welt ein Ding, so muss dem ihr gesetzten Anfange eine Zeit vorausgehen, darin das Ding Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Denn: die Consequenzen der transscendentalen Aesthetik, den transscendentalen Idealismus setze ich zwar hier als aufgehoben; aber die metaphysische und transscendentale Erörterung der Zeit selbst ist ein für allemal geleistet worden. Diese kann nicht mehr in Frage gestellt werden. Also ist die Zeit nicht eine im günstigsten Falle den Dingen inhärirende Bestimmung, sondern eine Form meiner inneren Anschauung. Sehe ich nun von den Folgen dieses Gedankens einmal ab, und setze die Welt als ein Ding an sich und setze diesem Dinge einen An-

fang, so weiss ich doch, dass der Anfang nur ein Punkt ist in der als unendliche Grösse gezogenen Linie meiner inneren Anschauung. Demgemäss muss ich vor diesem Anfang immerfort eine Zeit denken, die sonach leer wäre. Wie kann nun die erfüllte Zeit, die Welt, entstehen? Die Zeit ist nur eine Form der Sinnlichkeit. Um wirklich zu werden, um Sinn und Bedeutung zu bekommen, wie Kant einmal sagt, muss ihr das Mannichfaltige der Anschauung gegeben sein, d. h. müssen wir das Mannichfaltige der Anschauung als ihr gegeben denken. Sonst ist die Zeit leer, d. h. ein „leeres Hirngespinnst", ein „bloses Schema". Der Begriff der Zeit setzt demnach ein Mannichfaltiges der Anschauung nothwendig voraus. Ich kann also den Anfang, das Entstehen nicht denken, ohne von dem wahren Begriff der Zeit abzufallen.

Wenn man mit diesen Entwicklungen den Gedankengang des Kantischen Beweises vergleicht, so wird man die Uebereinstimmung trotz der anderen Worte nicht verkennen. In einer leeren Zeit ist kein Entstehen irgend eines Dinges möglich „weil kein Theil einer solchen Zeit" (in einer solchen Zeit giebt es eben keinen Theil!) „vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins für die des Nichtseins an sich hat." Dies ist genau gemäss der Lehre vom innern Sinne, welcher desshalb „eigentlich" eine Receptivität genannt wird, weil er ein Mannichfaltiges der Anschauung voraussetzt. Aus der transscendentalen Bedeutung der Zeit folgt die Unmöglichkeit eines Anfangs, auch für eine reale Welt.

Wir prüfen hiernach die Trendelenburg'sche Widerlegung. Auch hier ist eine Aenderung bezeichnend, welche Trendelenburg in der Darlegung des Kantischen Beweises entschlüpft ist. Er sagt: „Denn wenn man das Gegentheil, einen Anfang der Welt, annimmt, so muss eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Zeit nicht war, d. i. eine leere Zeit." Es muss aber offenbar heissen: „darin die Welt nicht war." Trendelenburg jedoch nimmt Zeit gleichbedeutend mit Welt. Er übersieht, dass Kant die Antinomieen auf dem Grunde der transscendentalen Aesthetik beweist; (die dynamischen mit Zuhülfenahme der transscendentalen Logik, wie Trendelenburg gegen K. Fischer richtig bemerkt.) Nur die transscendentale Idealität der Erscheinungen soll indirect bewiesen werden: Raum und Zeit selbst bleiben unangefochten stehen. Die „Prolego-

mena“ sprechen dies unzweideutig aus: „Wenn wir uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, ... so thut sich ein unvermutheter Widerspruch hervor.“ *) Es wird sich beim zweiten Theile der These und Antithese noch ein schlagenderer Beweis für dieses Missverständniss ergeben.

Vor dieser Erinnerung zerfällt die unternommene Widerlegung. „Es giebt eine Ansicht, z. B. die des Plato, nach welcher die Zeit zur entstandenen Welt gehört, und vor dieser nicht da ist. Auf diese passt der Beweis nicht.“ Freilich nicht! Man müsste erst jene Platonische Ansicht der Kantischen passend machen. Dies hat Trendelenburg jedoch nicht gethan, auch für sich selbst nicht. Er argumentirt durchgängig aus dem Zeitbegriff des transscendentalen Realismus heraus. „An und für sich genommen ist die Zeit in der Welt so unterschiedslos, wie vor der Welt.“ Wiederum sehr richtig! Aber „an und für sich“ soll die Form des innern Sinnes eben nicht genommen werden! Alsdann wäre sie ein bloses Schema, ein bloses Hirngespinnst! — „Es geht nicht an, von der Zeit unterscheidende Bedingungen des Daseins zu fordern.“!? Woher könnte man denn aber sonst unterscheidende Bedingungen des Daseins nehmen, wenn nicht von der Form des innern Sinnes, welchem wir das Mannichfaltige der Anschauung gegeben denken, das er gemäss dem Wechsel der Vorstellungen in unterscheidende Bedingungen eintheilt? „Da die Zeit als solche, abgesehen von ihrem Inhalte, unterschiedslos verfliesst, so kommt das der leeren Zeit entnommene Argument nicht zu Stande.“ Da aber, wie nunmehr zweifellos klar sein wird, die Zeit als solche hier nicht gemeint ist, da die Zeit, als Form des innern Sinnes, ausser zum Behufe der transscendentalen Begriffs-Erörterung, von ihrem Inhalte nicht absehen lässt, so kommt das der „Zeit als solcher“ entnommene Argument nicht zu Stande.

In Bezug auf die Zeit haben sich Thesis und Antithesis behauptet. Wir prüfen jetzt am Raume Satz und Gegensatz. Zunächst die Thesis. Nimmt man die Welt des transscendentalen Realismus im Raume unbegrenzt an, so wird diese Welt als ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen gedacht. Mit einem gegebenen Ganzen verträgt sich aber die Grenzenlosigkeit nicht. Wie wollen wir ein Quan-

*) Bd. III. S. 110.

tum als ein gegebenes Ganzes denken, wenn es nicht in Grenzen eingeschlossen ist? Wir können dies nur durch die Synthesis der Theile. Und wenn wir dieses grenzenlose, und doch gegebene Ganze als Totalität denken, wie die Welt, so müssten wir diese Totalität durch die vollendete Synthesis denken. „Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts Anderes, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Theile.“ (So sagt die Anmerkung.) Um die Welt als eine grenzenlose und doch gegebene Totalität zu denken, müsste die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen werden. Es ist bezeichnend, dass Kant mit dieser Wendung auf das der Zeit angehörige Argument zurückkommt. Denn die successive Synthesis ist durch die Form des innern Sinnes bedingt. Da nun eine unendliche Zeit, welche für die Durchzählung aller coexistirenden Dinge gefordert wird, nicht als abgelaufen angesehen werden knnn, so liegt in der Unmöglichkeit einer vollendeten successiven Synthesis zugleich die Unmöglichkeit eines „unendlichen Aggregats wirklicher Dinge“, welche als zugleich gegeben in einer absoluten Totalität zusammengedacht werden.

Es grenzt an's Unbegreifliche, wie man ein Missverständniss so klar ausdrücken kann, wie Schopenhauer es in seiner Kritik dieses Satzes thut, ohne sich in demselben zu ertappen. Schopenhauer sagt: „In Hinsicht auf die räumlichen Grenzen der Welt wird bewiesen, dass, wenn sie ein gegebenes Ganzes heissen soll, sie nothwendig Grenzen haben muss: die Consequenz ist richtig, nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweisen war, aber unbewiesen bleibt. Totalität setzt Gränzen, und Gränzen setzen Totalität voraus: beide zusammen werden hier aber willkürlich vorausgesetzt.“ Wird nicht auch der Begriff Welt, als ein gegebenes Ganzes, willkürlich vorausgesetzt?! Will Schopenhauer die Consequenz der transscendentalen Aesthetik von Neuem ziehen?

Dem Gedanken nach wiederholt Trendelenburg dasselbe. „Ein Beweis, der die unmögliche Durchzählung aufnimmt, hält sich nur in der subjectiven Auffassung der Welt; wo diese unmöglich ist, kann immerhin die Sache möglich sein.“ Also: die Sache, die Welt als ein gegebenes und doch grenzenloses Ganzes, kann möglich sein, obwohl die unendliche Durchzählung unmöglich ist — „wo diese, (die subjective Auf-

fassung der Welt) unmöglich ist." Wo ist denn die subjective Auffassung der Welt unmöglich? Nicht eben da, wo sie sich zur Behauptung eines objectiv gegebenen Ganzen versteigt? Doch dieser Punkt wird später noch deutlicher beleuchtet werden. „Ueberdies führt die Voraussetzung, dass die unendliche Welt ein unendlich gegebenes Ganzes wäre, schon stillschweigend die Quelle eines Widerspruchs ein, da wir dem Unendlichen gegenüber das gegebene Ganze als begrenzt und endlich vorstellen müssen." Bloss müssen? Nicht auch sollen, ex hypothesi? Wenn die Voraussetzung „überdies diese Quelle des Widerspruchs" einschliesst, so schliesst sie den ganzen Widerspruch, und demnach den ganzen angenommenen, dem transscendentalen Realismus entnommenen Begriff aus.

Der Beweis der Antithesis beruht in derselben Weise wie bei der Zeit auf der transscendentalen Bedeutung des Raumes. Wenn man die Welt dem Raume nach als begrenzt ansieht, so befindet sie sich in einem leeren Raume, der nicht begrenzt ist. Denn der Raum ist ja nur die Form des äussern Sinnes, und erträgt als solche keine Grenzen. Diese Form begründet ein Verhältniss der Dinge im Raume. Setzt man nun die Welt als begrenzt, so setzt man damit ein Verhältniss der Dinge zum Raume. Und doch soll die Welt ein absolutes Ganzes sein; es kann demnach ausser ihr keinen Gegenstand der Anschauung, „mithin kein Correlatum der Welt geben, womit dieselbe im Verhältnisse stehe." Das Verhältniss der Welt zum leeren Raum wäre demgemäss ein Verhältniss zu keinem Gegenstande. Ein dergleichen Verhältniss ist aber Nichts, also ist die Welt der Ausdehnung nach unendlich.

Auch hier hat Schopenhauer übersehen, dass der nervus argumentationis im transscendentalen Begriff des Raumes liegt. Und sofern er behauptet, dass das Gesetz der Causalität blos für die Zeit, nicht für den Raum nothwendig bestimmend sei, so ist auf den ersten Abschnitt der Antinomie (S. 296-297.) zu verweisen, in dem Kant die beregte Schwierigkeit für den Raum aufzeigt, und dadurch hebt, dass das Messen des Raumes auch als eine Synthesis einer Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen sei, und dass desshalb jeder begrenzte Raum einen andern als die Bedingung seiner Grenze voraussetzt.

Das Gleiche gilt für Trendelenburg. „Wer den Raum

für einen Gegenstand der Erfahrung hält“ ... für den ist die Antinomie nicht geschrieben, der muss zuerst die transscendentale Aesthetik studiren. Die Anmerkung zu dieser Antithesis erklärt das Sachverhältniss klar und bestimmt. „Der Raum ist blos die Form der äussern Anschauung (formale Anschauung) aber kein wirklicher Gegenstand“ ... Der Raum, von allen Dingen, die ihn bestimmen, (erfüllen oder begrenzen) oder die vielmehr eine seiner Form gemässe empirische Anschauung geben“ ... „Will man eines dieser zween Stücke ausser dem anderen setzen (Raum ausserhalb aller Erscheinungen) so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äussern Anschauung“ ... Dies sagt die Kantische Anmerkung zu dem angefochtenen Beweise.

Der hier entwickelte Sinn und die bezeichnete Richtung der Beweise wird durch die Anmerkungen zu These und Antithese deutlich bestätigt. Für die Thesis sagt Kant ausdrücklich, dass er den „wahren (transscendentalen) Begriff der Unendlichkeit“ zu Grunde gelegt habe: „dass die successive Synthesis der Einheit in der Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann.“ Für die Antithesis aber wird der Widerspruch aus dem letzten Verstecke aufgescheucht, in dem er immer und überall verborgen ist, unter wie verschiedenen Formen er sich auch zu verschiedenen Zeiten hervorwagt. Diese wichtige Stelle soll unverkürzt angeführt werden.

„Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Consequenz auszuweichen sucht, nach welcher wir sagen: dass, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendlich Leere das Dasein wirklicher Dinge ihrer Grösse nach bestimmen müsste, so besteht er ingeheim nur darin, dass man statt einer Sinnenwelt sich wer weiss welche intelligible Welt gedenkt, und statt des ersten Anfanges (ein Dasein, vor welchem eine Zeit des Nichtseins vorhergeht,) sich überhaupt ein Dasein denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt voraussetzt, statt der Grenzen der Ausdehnung Schranken des Weltganzen denkt und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es ist hier aber nur von dem *mundus phaenomenon* die Rede, und von dessen Grösse, bei dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keineswegs abstrahiren kann, ohne das Wesen derselben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt noth-

wendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieses und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen a priori weglassen, so fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Auffassung ist uns diese allein gegeben. Der *mundus intelligibilis* ist nichts, als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welcher man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt, und in Ansehung dessen folglich gar kein synthetischer Satz weder bejahend, noch verneinend möglich ist.“ (S. 309. 311.)

Es bleibt noch übrig, den zweiten der beiden gegen die Kantische Antinomieenlehre von Trendelenburg erhobenen Einwürfe zu erwägen: die Antinomieen, selbst wenn sie richtig wären, würden nicht durch die Apriorität von Raum und Zeit gelöst. Auch für die Erscheinungen würde man fragen können, ob sie einen Anfang haben, oder in der Zeit unendlich seien, und ebenso ob sie dem Raume nach begrenzt oder unbegrenzt seien. „In diesen Fragen wird genau derselbe Widerstreit durch dieselben Begriffe entstehen und die Antinomieen sind nicht gelöst.“ Trendelenburg berücksichtigt zwar den Einwand: Erscheinungen habe es nur so lange gegeben, als es ein vorstellendes Subject gebe, wie es auch kein Spiegelbild gebe, ehe ein Auge in den Spiegel hineinsehe — aber er begegnet demselben durch die Bemerkung: zur Erscheinung gehöre auch das Dasein des Objects, von dem für die Sinnlichkeit der Anstoss ausgehe. „Wie im menschenleeren Zimmer, in welchem ein Spiegel hängt, immer die Bedingungen zum Spiegelbilde vorhanden sind, ohne dass es selbst da ist: so würde auch in der menschenleeren Welt diese Bedingung für die Erscheinungen bleiben, und die Frage geht dann auf diese.“ Wir machen zunächst auf die in diesem Satze versteckte Gefahr aufmerksam. In einem menschenleeren Zimmer können wir nur *δυνάμει* die Bedingungen zum Spiegelbilde gegeben vorstellen — im aristotelischen Sinne; im Kantischen hingegen wären diese Bedingungen nur materiale, die Gewissheit über dieselben wäre keine apriorische. Aber zugegeben, im menschenleeren Zimmer seien Bedingungen für ein Spiegelbild vorhanden, so könnten die gleichen Bedingungen für eine menschenleere Welt desshalb nicht angenommen werden, weil es eine menschenleere Welt überhaupt nicht giebt. Trendelenburg sagt zwar, zur Erscheinung gehöre doch auch das Ding an sich, von dem der Anstoss ausgehen müsse. Aber dieses

Ding an sich bleibt aus aller möglichen Erfahrung ausgeschlossen. Dieses Gedankending ist für Kant, den der Schluss doch treffen soll, nur Noumenon im negativen Verstande, nur Grenzbegriff. Keinerlei Verbindung mit einer möglichen Erfahrung und deren Gegenständen kann demselben verstattet werden. Eine Berufung auf diese Welt an sich schliesst also einen Widerspruch ein. Denn von dieser Welt an sich lässt sich nicht einmal das Prädicat menschenleer setzen. Am wenigsten lässt sie sich mit dem menschenleeren Zimmer vergleichen, und nach Analogie desselben ihr eine potentielle Bedingung für ein Spiegelbild, die Erscheinung, beimessen. Wie in dem Zimmer, dem Gegenstande einer möglichen Erfahrung, die Bedingung für ein Spiegelbild erkannt werden kann, nämlich empirisch, wenn ein Auge in den Spiegel sieht, der in dem Zimmer hängen muss, so soll in der Welt, dem Gegenstande einer nicht möglichen Erfahrung, von der es demnach in positiver Bedeutung gar keine Bedingung geben kann, dieselbe Bedingung für — die Erscheinungen bleiben! Der Widerspruch ist offenbar.

Es bleibt sonach der Einwand, den Trendelenburg abwenden wollte, ungeschwächt bestehen. Sobald der Begriff der Erscheinung gesetzt ist, kann mit dem Ding an sich an den Erscheinungen nicht mehr operirt werden. Vor den Erscheinungen muss die Frage schweigen, ob dieselben einen Anfang haben oder unendlich seien. Erscheinungen haben ihren Anfang in der apriorischen Anschauung. In der Natur derselben liegt es zwar, ein transscendentales x zu setzen, aber dieses ist und bleibt ein Grenzbegriff. Und wo die Untersuchung diesem negativen Noumenon nachgeht, um es durch heterogene Bedingungen mit den Erfahrungen zu verknüpfen, da wird sie transscendent. Jeder Schluss auf diesem unbetretbaren Boden bewegt sich in einem „dialektischen Betruge“, „der nicht erkünstelt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft“ ist.

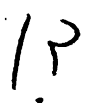
Die Antinomie hat den Obersatz: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen desselben gegeben. Ist dieses Bedingte nun ein Ding an sich, so ist durch das Bedingte die Bedingung zugleich mit gegeben. Aber diese Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung ist eine Synthesis des blosen Verstandes, welcher Dinge vorstellt, ohne darauf zu achten, ob und wie wir zur Kenntniss derselben gelangen können. Das Bedingte hat hier nur die Bedeutung

einer reinen Kategorie, der Schluss stellt nur eine formale Verstandeshandlung dar. Wenn ich aber das Bedingte als Erscheinung nehme, so ist die Reihe der Bedingungen als ein Regress aufgegeben. „Denn die Erscheinungen sind in der Apprehension selber nichts Anderes, als eine empirische Synthesis (im Raume und der Zeit) und sind also nur in dieser gegeben. Nun folgt es gar nicht, dass, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgesetzt sei, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben statt. Aber das kann man wohl in einem solchen Falle sagen, dass ein Regressus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sei, und dass es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch diesen Regressus gegeben werden.“ (S. 351.)

Es ist sonach bewiesen, dass die Antinomieen Antinomieen sind, und dass sie durch den transscendentalen Idealismus aufgelöst werden. Es soll jetzt nur noch das positive Ergebniss jener Auflösung betrachtet werden,

Die transscendentale Aesthetik ergab das Noumenon als Grenzbegriff. „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande.“ In ähnlicher Weise kann man von der transscendentalen Logik sagen: Die Lehre von den Kategorieen ist zugleich die Lehre von den Ideen im negativen Verstande. Wie der Verstand für die Sinnlichkeit die problematischen Noumena setzt, so postulirt die Vernunft für den Verstand die regulativen Ideen. Durch diese Erkenntniss verwandelt sich der dialektische Grundsatz in einen doctrinalen. Der kosmologische Schluss kann nicht „anticipiren, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist.“ Aber was er als Axiom verliert, gewinnt er reichlich wieder als Problem, insofern er „als Regel postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll.“ (S. 357.)

So trägt die Kritik in diesem ihrem anscheinend negativsten Theile die reiche Lehre, in welcher der transscendentale Idealismus für alle Folgezeit seine Fruchtbarkeit beweisen wird: dass es in der Reihe der Erscheinungen kein erstes und kein letztes Glied giebt, dass die verschiedenen Erscheinungen von allen Seiten zusammenstreben zu einer Einheit, welche stets von Neuem sich entzweit, um in einer neuen Idee eine reinere



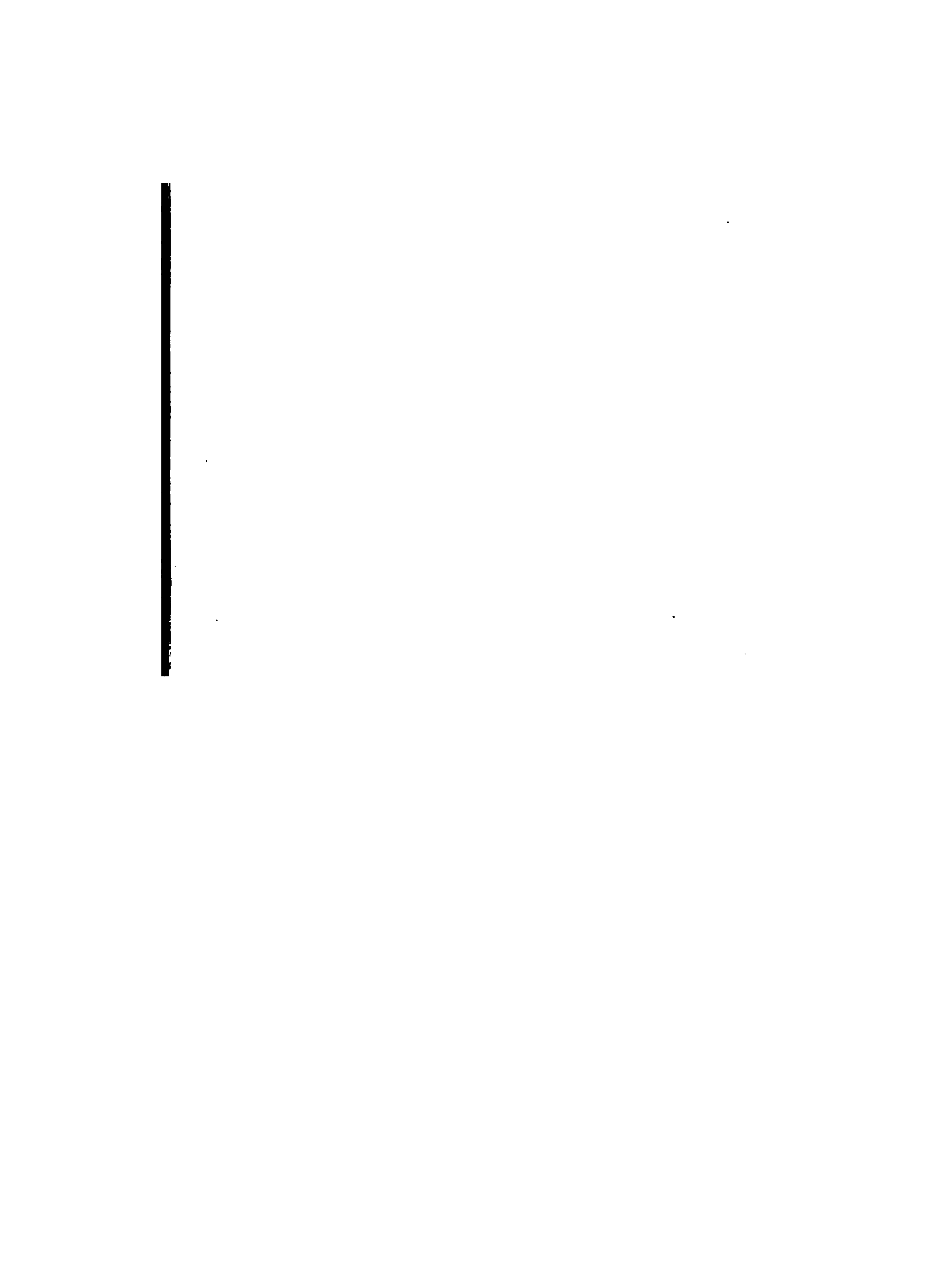
Einheit zu finden. „Es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, sollten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn sie dem Grade nach für das Bewusstsein zu schwach ist um Erfahrung zu werden) abgeben, weil sie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören. Aller Anfang ist in der Zeit, und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt.“ (S. 365.)

Die Sinnenwelt ist das Fundament der Welt. Die Sinne sind die unverwerflichen Bausteine. Die Sinnlichkeit ist nicht mehr ein trübes Fahrwasser, in dem nur Abgeleitetes flösse; sondern der ursprüngliche lautere Quell alles „Erkennens.“ Die apriorische Anschauung hat die „verworrene“ Sinnlichkeit geklärt, und derselben ihr gebührend Theil an der möglichen Wahrheit zugemessen. Durch die Entdeckung der Apriorität von Raum und Zeit, des Apodiktischen in der Sinnlichkeit, ist aller materiale Idealismus, aller Materialismus in seinen Motiven vernichtet. In dem Apriorischen, das die transscendentale Untersuchung an's Licht gefördert, wird der alte Widerstreit der Erkenntnissprincipien geschlichtet. Die reine Anschauung verbindet die Sinnlichkeit mit dem Verstande. Und alle Thatsachen des transscendentalen Realismus werden zu Erscheinungen beschieden, die in dem Ganzen einer möglichen Erfahrung und nach den Grundsätzen derselben ihre objective Gültigkeit bewähren müssen. Die Ideendinge des materialen Idealismus aber werden zu regulativen Principien, deren unaufhörlicher Gebrauch das einzige Geschäft der Vernunft ist.

Wo in der Reihe des Bedingten die Kette der Bedingungen abzureissen, wo eine absonderliche Gruppe von Erscheinungen eine neue — Kraft zu fordern scheint, da ermahnt die kosmologische Idee, im empirischen Regressus nimmer Halt zu machen, zwar nicht „ins Unendliche (gleichsam Gegebene)“ aber in „unbestimmte Weite“ fortzugehen. Die Verschiedenheit der Dinge aufzulösen in Unterschiede der Ideen — das ist das Geheimniss des Idealismus. Die Geschichte des menschlichen Denkens enthüllt dieses Geheimniss, und damit sich selbst als Geschichte des Idealismus.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

Inhaltsverzeichniss.



Die systematischen Begriffe

in

Kants vorkritischen Schriften

nach ihrem Verhältniss zum

kritischen Idealismus.

Von

Dr. Hermann Cohen,
Privatdocent der Philosophie an der Universität zu Marburg.

Berlin,
Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung
Harrwitz & Gossmann.
1873.

Kant hat auf seine vorkritischen Schriften nicht selbst zurückgewiesen. Aber sie sind schon unter den ältesten Anhängern seiner Lehre beachtet und gewürdigt worden.

Tieftrunk besonders hat in einem Vorbericht zu seiner von Kant autorisirten Ausgabe*) der „Vermischten Schriften" das Verhältniss derjenigen, welche vor dem Jahre 1781 erschienen waren, zu der Kritik der reinen Vernunft besprochen. Indessen so wohlthuend der Tact berührt, mit welchem er einer prüfenden Bewunderung für den lebenden Meister Ausdruck zu geben weiss, und so entschieden, trotz manchen Fehlern, das gute Verständniss gerühmt werden muss, mit dem die Grundgedanken des Kantischen Systems dargestellt und am Schlusse der Abhandlung gegen namhafte Angriffe vertheidigt werden, — so will und kann diese Auseinandersetzung dennoch als eine historische Untersuchung nicht gelten. Zwar werden nicht etwa nur schöne Stellen ausgesucht und gruppirt, in denen das Missbehagen an der herrschenden Metaphysik ausbrach; sondern es werden die rechten Ansatzpunkte getroffen und auf das transscendentale System in Beziehung betrachtet. Von der Habilitationsschrift aus dem Jahre 1770, welcher eine deutsche Uebersetzung angehängt wird, wird sogar eine ausführliche Analyse gegeben. Aber der alte Kantianer hat bei alledem das Mass der Bescheidenheit nicht überschritten, indem er in seiner Arbeit nichts mehr ankündigt, als „einige Züge zur Geistesgeschichte" Kant's. Denn, obwohl er wichtige und bedeutsame Züge erkennt und hinzeichnet, so hat er doch kein Interesse

*) Immanuel Kant's Vermischte Schriften. Halle 1799.

daran, dieselben in ihrem Verhältniss zu ihren örtlichen und zeitlichen Nachbarzügen zu betrachten, sondern einzig und allein im Hinblick auf das ausgereifte Idealbild. Daher verweilt er nicht bei dem einzelnen Zuge, und es zieht ihn nicht an zu betrachten, wie sich die „einigen Züge" zu einander verhalten mögen. Bei einer solchen Art „Geistesgeschichte" zu machen, wird nun aber freilich nicht blos der historische Sinn nicht befriedigt, der eine Untersuchung des Thatbestandes an jedem einzelnen Zuge, als einem Dinge für sich, fordert; sondern es entgeht auch der Nutzen, der für das reine Philosophiren gewonnen werden dürfte, wenn man darauf ausgeht, an dem Aehnlichen, das entgegentritt, auf die Unterschiede zu achten. Tieftrunk aber begnügt sich darzuthun, dass Kant in seinen Jugendschriften „männliche Reife", und in den Werken, deren Reihe mit dem sieben und fünfzigsten Lebensjahre beginnt, „jugendliche Munterkeit" zeige. Und so fügt er einigen Sätzen, welche den Lehren der Kritik entweder nicht gemäss, oder stracks entgegengesetzt sind, in unbefangener Weise Anmerkungen bei, in denen er die vorkritischen Ansichten zu den systematischen ausführt.

Von dieser historischen Naivetät ist Rosenkranz frei, der in seiner „Geschichte der Kant'schen Philosophie" *) die „heuristische Epoche", welche er mit dem Jahre 1770 abschliesst, mit von Tieftrunk unabhängigen Belegen schildert. „Es würde eine Künstelei sein, aus den Schriften dieser Epoche bereits die ganze spätere Philosophie Kant's herauszulesen. Spuren derselben lassen sich jedoch wohl darin verzeichnen." **) Diese „Spuren" aber müssen erstlich sorgfältiger gesucht, und sodann, ehe sie „verzeichnet" werden, nach Umfang und Tiefe gründlicher ausgemessen werden, als Rosenkranz dies in seiner in 21 Seiten enthaltenen Beschreibung thut. Eine vor- und rückwärts vorsichtig schreitende Messung wird sich vor jener Art von Scharfsinn sichern, der an der Hand des Kalenders die ursächlichen Zusammenhänge von Gedanken zu entdecken ausgeht. Es mag übrigens hervorgehoben werden, dass Rosenkranz die erste Habilitationsschrift vom Jahre 1755, die Tieftrunk weder besprochen, noch in die Sammlung der „Vermischten

*) Immanuel Kant's Sämmtliche Werke Bd. XII.

**) Ib. S. 130.

Schriften“ aufgenommen hatte, heranzieht und in Rücksicht auf die Schrift vom Jahre 1763 „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ beleuchtet. Ueberhaupt hat er die Frage von der Beweisbarkeit Gottes durch Anführung der vielen Beweis- und Widerlegungsversuche eingehend erörtert.

Zu einer literarischen Wichtigkeit hat aber erst Kuno Fischer die Frage über den Werth der vorkritischen Schriften erhoben. Seine Untersuchungen werden uns in der Folge vielfach beschäftigen. Doch erscheint es zur Orientirung über die Methode, nach welcher wir selbst die Frage behandeln, zweckmässig, über das von K. Fischer geübte Verfahren, das späterhin sehr im Einzelnen geprüft werden soll, vorläufig nur, soweit es die Methode angeht, ein Urtheil zu fassen.

Kuno Fischer sucht und macht Unterschiede. Dies muss vor Allem anerkannt werden. Auch glückt es ihm, die Gedanken, welche er aus den Schriften vor dem Jahre 1770 heraushebt, in eine die spätere Entdeckung praedestinirende Beziehung zu einander zu setzen. Diese überraschenden Zusammenhänge werden oftmals und immer in neu erscheinenden Wendungen vorgeführt, so dass ein Bild von dem Entwickelungsgange des Denkers entworfen wird. Ob dieses Bild treu ist, ob die Gedanken, aus denen es zusammengesetzt wird, genau aufgenommen und richtig geordnet sind, das wird an seinem Orte geprüft werden müssen. Hier fragen wir nur: Kann es den Lernenden, geschweige den Nachforschenden fördern, wenn Einzelnes aus dem Systeme, wie der Ausdruck wiederholentlich gebraucht wird, „vorweggenommen“ wird, für welches alsdann ein Satz, von dem es zweifelhaft, man darf sagen, unerörtert bleibt, ob er die systematischen Consequenzen des Terminus in sich fasst, als Keim demonstrirt wird? Gedanken, um deren Giltigkeit die positive Arbeit der Philosophie streitet, müssen aus ihren inneren Bedingungen heraus, das will sagen, aus den Fragen und Antworten, in welche die Probleme sich ergehen, herausgearbeitet werden. Von diesen inneren Bedingungen ist es keineswegs erwiesen, dass sie aus einander hervorgehen, wie die Jahreszahlen der Büchertitel einander folgen. Und es ist nicht bewiesen, wenn K. Fischer betheuert: „Die chronologische Reihenfolge der Kantischen Schriften ist zugleich die innere und sachliche, sie ist zugleich die Genesis der Kantischen Philosophie in

ihrer allmähligen Entstehung, in ihrer allmähligen Ausbildung" *). Und wenn das natürliche Wachsthum des Kantischen Systems gemäss der logischen Gliederung desselben erfolgt wäre: welche Veranlassung hat der philosophische Geschichtsschreiber in Weise des rückschauenden Propheten diesen Naturprozess nachzubilden?

Es kann nicht als begründete Methode erkannt werden, wenn behauptet wird, die Kantische Lehre lasse sich nur aus den vorkritischen Schriften begreifen. Die Kantische Lehre beruft sich nicht auf jene früheren Arbeiten und bedarf derselben nicht zu ihrer Begründung. Auch ist nicht zu befürchten, dass Jemand auf dem Wege eines natürlichen Reproducirens durch die vorkritischen Versuche hindurch der Kantischen Philosophie sich bemächtigen zu können glauben würde. Welche Veranlassung ist denn nun aber für diese, wenn es gewissenhaft hergeht, schwierige Art der Darlegung gegeben, welcher Gedanke leitet dieses Verfahren?

Es muss als eine unbegründete Voraussetzung bezeichnet werden, dass Kant in denjenigen Schriften, mit denen er bis zur Abfassung der Kritik der reinen Vernunft auf 11 Jahre seine Schriftstellerthätigkeit abbricht, sich bereits zu dem „entwickelt" haben müsse, was viel später aus ihm geworden ist. Eine solche Beharrlichkeit des Genialitätskeims innerhalb des geistigen Stoffwandels mag wünschenswerth sein; bewiesen ist sie nicht, und eine methodische Zweckmässigkeit ist dem Gedanken einer solchen auch nicht anzumerken. Wir dürfen desshalb dieser Maxime keinen Gebrauch verstatten. Und mit Recht hat J. Bona Meyer **) ausser einer Bemerkung aus einer Schrift vom Jahre 1763 nur die Aeusserungen der Briefe zwischen den Jahren 1770—1781 benutzt.

Indem wir nun von Neuem das Verhältniss untersuchen wollen, welches zwischen den Schriften vor und nach dem Jahre 1781 besteht, setzen wir vielmehr die genaueste Bekanntschaft mit der vollen terminologischen Bedeutung der Kantischen Hauptbegriffe voraus.

Da es sich aber trifft, dass einige derselben in den früheren Abhandlungen bereits angedeutet werden, so entsteht die Frage, bei welchem Anlass, in welchem Zusammenhange dieser oder

*) Geschichte der neuern Philos. III. 2. Aufl. S. 122.

**) Kant's Psychologie S. 123—129.

jener Theil, diese oder jene Wendung der nach ihrer systematischen Bedeutung festgestellten Begriffe entstanden sei. Aehnlich erscheinende Ausdrücke philosophischer Gedanken können nichtsdestoweniger in nichts Geringerem sich unterscheiden, als in dem, was Kant nennt den Unterschied zwischen System und Rhapsodie. Die Vernachlässigung dieses Unterschiedes aber richtet die gröbsten Verkehrungen an, und macht die Geschichten der Philosophie stellenweise zu sehr unfruchtbaren Diatriben. Dahingegen kann der genaue Nachweis, in welchem Masse das System in jenen früheren Arbeiten sich entdecken lasse, hinterher zum Verständniss, zur lebendigeren Vergegenwärtigung desselben Einiges beitragen. Denn obwohl es an sich ein der Untersuchung würdiger Gegenstand sein mag, nachzuweisen, was Kant vor seinem 57. Lebensjahre gedacht habe, so ist doch die vorliegende Arbeit auf den Zweck eingeschränkt, an denjenigen Haupt-Begriffen des Systems, welche dem Namen oder der inhaltlichen Verwandtschaft nach in den früheren Schriften aufstossen, den Unterschied von System und Rhapsodie zu zeigen.

Aus dieser Rücksicht ergiebt sich eine fernere Einschränkung unserer Aufgabe. Da wir nicht ein Gesammtbild von der Entwickelung des Kantischen Genius anstreben, so bleiben aus der Reihe der hier zu untersuchenden Schriften alle diejenigen ihrem Hauptinhalte nach ausgeschlossen, welche das erkenntnisstheoretische Problem nicht unmittelbar berühren; obzwar ganz und gar nicht geleugnet werden soll, dass diejenigen Beschäftigungen, deren reife Frucht unter anderen die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ ist, einen sehr intimen Zusammenhang mit den Ansätzen und Zielpunkten des Kantischen Denkens haben. Da aber jene Bezugnahmen, wenn sie mehr als Hinweise auf charackteristische Züge enthalten, die Prüfung von Gedanken erfordern, welche ihr eigenes Centrum haben, so bleiben sie füglich den Forschern vom Fache anvertraut; und auf die Beschreibung der kritischen Kühnheit, welche von dorther Material bezieht, thuen wir Verzicht. Es sei gestattet, für diesen Punkt auf Zöllner*) zu verweisen, der durch die Darstellung der Verdienste Kant's um die Naturwissenschaft und nicht minder durch die Folgerungen,

*) Die Natur der Cometen. 1872.

die er aus dieser Thatsache zieht, ein eigenes Verdienst erworben hat.

Endlich wird durch den angegebenen Zweck unserer Untersuchung die Anordnung bestimmt, nach welcher dieselbe am besten vor sich gehen möchte. Die Reihe der Schriften, welche hier in Frage kommen, gehört dem Zeitraum von 1755—1770 an. In diesem ist das Jahr 1763 am fruchtbarsten: es hat die Abhandlungen gebracht, welche das wichtigste Material enthalten. Wir werden nun den Inhalt dieser Schriften nicht im Einzelnen darlegen, sondern diejenigen systematischen Begriffe, für welche sich überhaupt Andeutungen finden, zum Objecte nehmen, und auf diese hin die Nachforschungen anstellen. Es findet sich z. B. die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch: wo findet sie sich zuerst? wo und wie entwickelt sie sich weiter? Nur die Schrift vom Jahre 1770 soll besonders untersucht werden, weil sie einen genauern Zusammenhang mit der Kritik der reinen Vernunft hat, und mehr als die übrigen ein Ganzes bildet.

Diese Anordnung wahrt nicht allein die unerlässliche chronologische Rücksicht, sondern sie hat eines besondern Umstandes wegen den Vortheil, dieselbe zu fördern. Denn die relative Priorität der Abhandlungen aus dem Jahre 1763 kann lediglich die innere Kritik feststellen, da uns darüber chronologische Angaben fehlen. In der That hat K. Fischer stillschweigend, ohne nämlich zu erwähnen, dass an dieser Stelle für die „innere und sachliche Reihenfolge" auf die chronologische Symmetrie geschlossen werden muss, für diesen Punkt das Verhältniss der chronologischen und der sachlichen Reihenfolge umgekehrt.

Als ein Nachtheil dieser unserer Anordnung aber könnte es vielleicht angesehen werden, dass nicht der ganze Inhalt der vorkritischen Schriften hier zur Darlegung kommt.

I. Analytisch und Synthetisch.

Als einen „classischen" Unterschied der kritischen von aller nichtkritischen Philosophie hat Kant selbst die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen be-

zeichnet*). In welchem Sinne und in welchem Grade der Distinction findet sich dieselbe in den vorkritischen Schriften?

Zuvor jedoch soll mit wenigen Bemerkungen an die Bedeutung erinnert werden, welche nach unserer Auffassung dieser Unterscheidung für das Kantische System zukommt. Wir müssen uns hierfür auf unsere Darlegung derselben**) beziehen, und ergänzen dieselbe im Folgenden in Bezug auf das Zutreffen der vielbesprochenen Beispiele.

Die Definition der analytischen und synthetischen Urtheile, welche die Kritik der reinen Vernunft einleitet, ist nur eine Nominal-Definition. Dies ist in der Streitschrift gegen Eberhard zum klaren Ausdruck gekommen. Zu einer Realdefinition sind die Elemente in dem Abschnitte „Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile" enthalten, in welchem nach dem „Medium aller synthetischen Urtheile" ***) gefragt wird, „worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann." Gegen Eberhard wird der scharfe Sinn dieser Frage deutlich gemacht: der Begriff der synthetischen Einheit wird als das charackteristische Merkmal der synthetischen Urtheile dargethan. Auf Grund jener Erörterungen haben wir die Bestimmung versucht, synthetische Urtheile seien solche, „in welchen die synthetische Einheit der Apperception Subject und Prädicat zu einem Gegenstande der Erfahrung verknüpft†). Analytische Urtheile dem gegenüber sind solche Urtheile, welche nicht Gegenstände der Erfahrung betreffen, weder der wirklichen, wenngleich das Subject allemal in der Erfahrung gegeben wäre, noch der möglichen, wenngleich die Gültigkeit der Urtheile — nach dem Satze des Widerspruchs! — von strenger Nothwendigkeit und unbeschränkter Allgemeinheit wäre. In dem analytischen Urtheil ist das Subject, das sonst ein vollwerthiger Gegenstand der Erfahrung sein mag, lediglich ein — Begriff. Soviel zur Erinnerung an den Sinn des Unterschiedes.

Indessen scheinen die Beispiele vom Körper nicht geschickt gewählt zu sein, da man doch bei den analytischen Urtheilen nicht leicht vergessen kann, dass der als ausgedehnt praedicirte

---

*) Prolegomena W. W. ed. Rosenkr. u. Schubert III. S. 21.

**) Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin, Ferd. Dümmler 1871.

***) Kritik d. r. V. ed. Hartenst. S. 151.

†) Kant's Theorie der Erfahrung S. 197.

Körper andererseits, obzwar nicht innerhalb dieses Urtheils, ein Gegenstand der Erfahrung ist. Wenn Kant jedoch dieses Missverständniss hätte abschneiden wollen, so hätte er entweder ein identisches, oder ein widersinniges Urtheil als Beispiel wählen müssen. Das letztere war aber zu vermeiden, weil sonst die Ontologie, auf die es abgesehen ist, nicht getroffen worden wäre. Ein identischer Satz ferner durfte ebenfalls nicht genommen werden; denn die der äussern Form nach nicht identischen Sätze „aus den fruchtverheissenden Feldern der Ontologie“ sollten gerade durch die Einordnung in die analytischen als im Grunde identische Sätze entlarvt werden.

Diesen Sinn der Unterscheidung macht die Bearbeitung der Preisaufgabe über „die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf“ nach der dritten Handschrift klar. Wir müssen es daher als eine dankenswerthe That bezeichnen, dass Rink diese dritte Niederschrift mitgetheilt, die Unterdrückung derselben als eine „zu eigenmächtige Beeinträchtigung der Erwartungen aller Freunde der kritischen Philosophie“ *) eingesehen hat. Nach der Anführung des Beispiels vom ausgedehnten Körper heisst es daselbst: „Wenn man solche Urtheile identische nennen wollte, so würde man nur Verwirrung anrichten; denn dergleichen Urtheile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bei, wozu doch alles Urtheilen abzwecken muss, und heissen daher leer; z. B. ein jeder Körper ist ein körperliches (mit einem andern Worte, materielles) Wesen. Analytische Urtheile gründen sich zwar auf die Identität und können darin aufgelöst werden, aber sie sind nicht identisch, denn sie bedürfen Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs; da hingegen durch identische idem per idem, also gar nicht erklärt werden würde.“ **)

Andererseits ist für das synthetische Beispiel im Auge zu behalten, dass, wenngleich das Prädicat der Schwere fortan in alle Ewigkeit dem Subjecte Körper verbunden wäre, das Urtheil dennoch synthetisch bliebe. „Hier wird nun gar nicht darnach gefragt, ob das Prädicat mit dem Begriffe des Subjects jederzeit verbunden sei oder nicht, sondern es wird nur gesagt, dass es in diesem Begriffe nicht mitgedacht werde, ob es

*) Bd. I. 486.
**) Ib. S. 565.

gleich nothwendig zu ihm hinzukommen muss.“ Und hier tritt ein neues Beispiel ein: „So ist z. B. der Satz: eine jede dreiseitige Figur ist dreiwinklicht (figura trilatera est triangula), ein synthetischer Satz. Denn obgleich, wenn ich drei gerade Linien als einen Raum einschliessend denke, es unmöglich ist, dass dadurch nicht zugleich drei Winkel gemacht würden, so denke ich doch in jenem Begriffe des Dreiseitigen gar nicht die Neigung dieser Winkel gegen einander, d. i. der Begriff der Winkel wird in ihm wirklich nicht gedacht.“ Dieses Beispiel erläutert selbst die Nominaldefinition geschickter, weil es die Unmittelbarkeit der Verbindung offener blosslegt, als das Beispiel von der Schwere; und dennoch ist der Satz synthetisch. Da nun aber diese ganze Unterscheidung nur auf die Realdefinition hinausläuft, nur in dieser ihren Sinn hat, so gilt es, auf die Momente der letzteren die vorkritischen Schriften zu untersuchen.

Die charakteristischen Elemente jener Unterscheidung lassen sich folgendermassen übersichtlich machen. Zum Begriff des synthetischen Urtheils gehört

1) der Begriff des Hinausgehens aus dem Begriffe des Subjects zu einem Andern, Verschiedenen, mit dem dennoch Verknüpfung geschehen muss. Die Möglichkeit dieses hinausgehenden Verknüpfens setzt voraus

2) den Begriff der verknüpfenden Einheit des Einen mit dem Andern zum Behufe ihres Zusammenhanges in einer möglichen Erfahrung. Und die verknüpfende Einheit hinwiederum fordert

3) den Begriff einer in gleicher Weise wie die verknüpfende Einheit von den Erfahrungen unabhängigen, nur auf die Möglichkeit der Erfahrung bezogenen reinen Anschauung.

Die an dieser reinen Anschauung sich vollziehende Verknüpfung des Einen mit dem Andern durch die verknüpfende Einheit ist die Lösung der fundamentalen Frage nach der Möglichkeit einer apriorischen Synthesis.

Alle diese Termini — das ist stets zu beachten — haben einen doppelten Sinn: einen vorbereitenden, so lange sie innerhalb des metaphysichen a priori sich bewegen; einen abschliessenden, sofern sie in die transscendentale Bedeutung gehoben werden. Bei diesem Uebergange werden die Stufen des

metaphysischen a priori*) zu Abstractionen, welche in psychologischer Sprache die Bedingungen der Erfahrung bezeichnen sollen. Im Begriffe des Transscendentalen würde die Lösung lauten:

Urtheile, welche von Gegenständen einer Erfahrung gelten wollen, verknüpfen ein Subject mit einem nicht in dessen Begriffe enthaltenen Prädicate. Das Recht zu dieser Verknüpfung mag in den Dingen selbst liegen; uns aber, die wir nicht von Dingen, sondern auf die Möglichkeit einer Erfahrung ausgehen, kann dieses „in den Dingen liegen" nichts bedeuten. Wir müssen daher dem Begriffe der Erfahrung die Möglichkeit der Verknüpfung zu Grunde legen, als eine daher sogenannte formale Bedingung.

Die Möglichkeit der Verknüpfung aber besagt erstens, dass Etwas da sei, was verknüpft werden solle, und zweitens, dass Etwas da sei, was verknüpfen könne. Daher erscheint die formale Bedingung in doppelter Gestalt: einmal als „die Vorstellung einer blossen Möglichkeit des Beisammenseins", als Raum; andererseits als die das Mannichfaltige, das die erstere Abstraction geschaffen hatte, zu einer logischen Einheit verknüpfende Vorstellung, als „Verbindungsbegriff", als Kategorie.

Nach diesen Momenten gliedert sich der Gegensatz in der Bestimmung der analytischen Urtheile. Diese charakterisirt

1) der Begriff des Zurückgehens vom Ganzen auf die Theile. Diese sind daher von dem Inhalte des Ganzen nicht verschieden. Das analytische Urtheil ist daher

2) nur ein Auflösen des Gegebenen in seine Bestandtheile. Es bedarf somit keiner andern Bewährung, als welche in dem Gegebenen selbst liegt. Dieses Gegebene ist aber

3) nicht in der Anschauung gegeben, sondern in dem blossen Denken. Der Bereich eines solcher Art Gegebenen ist daher die formale Logik, die an dem Satze des Widerspruchs ihr Genügen hat, nicht aber die Erfahrung.

Wir gehen nunmehr den Spuren dieser Unterscheidungen in den früheren Schriften nach.

---

*) Vergl. Kant's Theorie der Erfahrung VII. die formalen Beding. der Erf. S. 87 ff.

Kant sagt bekanntlich in den Prolegomenen, dass er einen „Wink“ zu dieser Eintheilung bei Locke „treffe“, nicht: getroffen habe. Allein die dort*) angezogene Stelle bezieht sich im Wesentlichen auf das noch immer behauptete Bollwerk des Spiritualismus: unsere Einsicht in die Nothwendigkeit der Verbindung mehrerer einfacher Vorstellungen zur Idee einer Substanz sei desshalb „so enge und kaum überhaupt vorhanden“, (very narrow, and scarce any at all), weil wir nicht bloss diejenigen Theile der primären Qualitäten nicht kennen aus denen die secundären entstehen, sondern hauptsächlich, weil wir keine Verbindung entdecken können zwischen einer secundären Qualität und der primären, von der sie abhängen mag. Dass die Grösse, Gestalt und Bewegung eines Körpers eine Veränderung verursachen könne in der Grösse, Gestalt und Bewegung eines anderen Körpers, sei nicht jenseit der Begreiflichkeit; wie aber jene primären Qualitäten in uns Sensationen erregen können, das sei nicht zu begreifen, *(there is no conceivable connexion betwixt the one and the other)***). Dieses Andere ist, wie man sieht, durchaus verschiedener Art als das für den Begriff des Synthetischen erforderliche „Andere“. Kant hat daher mit Recht das von ihm selbst angeführte Beispiel später***) verworfen.

Deutlicheren Bezug auf den fraglichen Gedanken hat die von Baumann angeführte Stelle†): „Wir können also die Wahrheit von zwei Arten von Sätzen wissen mit vollkommener Gewissheit: die eine geht auf die spielenden Sätze, welche Gewissheit in sich haben, ist aber blos Wortgewissheit, nicht lehrreiche. Und zweitens können wir die Wahrheit erkennen, und so in Sätzen gewiss werden, welche Etwas von einem Andern behaupten, was eine nothwendige Folge seiner genauen complexen Idee, aber nicht in ihm enthalten ist, z. B. dass der äussere Winkel in allen Dreiecken grösser ist als jeder der gegenüberliegenden inneren Winkel. Diese Relation des äusseren Winkels zu jedem der gegenüberliegenden inneren Winkel bildet keinen Theil der complexen durch den Namen Dreieck bezeichneten Idee; dies ist eine reale Wahrheit, und führt mit

*) III. S. 21.

**) Essay concerning human Understanding IV. c. 3, 9—13.

***) I. S. 476.

†) Raum, Zeit u. Mathematik I. S. 372.

sich lehrreiche, reale Erkenntniss."*) Dieses *another, which is . . . but not contained in it,* wird von Wichtigkeit bei Hume, bei dem es zu systematischerem Ausdruck kommt. Und Kant selbst, obwohl er an einer Stelle sagt, Locke habe so wenig bestimmt von dieser Unterscheidung gehandelt, dass Hume nicht Anlass empfangen habe, über Sätze dieser Art Betrachtung anzustellen, bringt ihn dennoch an anderen Stellen mit diesem Problem zusammen. „Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte, dass wir in Urtheilen von gewisser Art über unsern Begriff vom Gegenstande hinausgehen."**)

Wir werden in dem folgenden Abschnitt auf diesen Punkt in Bezug auf Hume zurückkommen. Hier ist auszusprechen, dass das Andere, zu dem „hinausgegangen" wird, sich bereits bei Locke findet.

Es ist nun zu untersuchen, ob und in welchem Masse und Sinne Kant diesem Gedanken in seinen vorkritischen Schriften Ausdruck gegeben habe.

Seitdem die analytische Geometrie die Objecte der mathematischen Erkenntniss von der unmittelbaren Anschauung unabhängig gemacht hat, dergestalt, dass durch Zahlformeln ein Raumgebild festgestellt wird, ehe es durch die schematische Construction erzeugt worden war, musste die mathematische Erkenntnissart der philosophischen verwandter erscheinen. Die Zahlen schienen wie in den alten griechischen Zeiten wieder in den Rang der Ideen zu gelangen. Die Operationen mit ihnen wurden für Schlussarten angesehen; und die geometrische Interpretation hatte ihr Analogon in der empirischen Bewährung der Begriffe, oder mindestens in der Beziehung derselben auf eine Erfahrung, deren Wirklichkeit nicht nach Art der Sinneswahrnehmung gedacht werden dürfe. Während Leibniz die Mathematik von der Logik „ihre schönsten Methoden borgen"***) und Descartes die mathematischen Wahrheiten nicht minder als die Substanzen der Metaphysik von Gott abhängen lässt, bekundet es eine grössere Nüchternheit der Philosophen, wenn sie die Nachahmung der mathematischen Methode als ihre wichtigste Aufgabe betreiben und anpreisen.

---

*) Human Underst. IV. c. 8, 8.

**) Kritik der reinen Vernunft. S. 507.

***) Vergl. Baumann a. a. O. Bd. II. S. 93.

Aber noch durch bestimmteren Einfluss ist die in jener Zeit übliche Messung beider Erkenntnissarten an einander für die Erkenntnisslehre wichtig geworden. Wenn der Intellectualphilosoph sich herbeiliess, für die Herstellung einer Gewissheit bei der mathematischen Evidenz seine Zuflucht zu nehmen, so scheute sich der Sensualist, der Skepticist nicht, jene mathematische Gewissheit selbst fallen zu lassen. Angesichts dieser Consequenz, von welcher Kant irrthümlich glaubte, dass Hume sie nicht gezogen haben könnte, gewann die transscendentale Untersuchung ihren Horizont, erhob sich die „Ebene", oder wie das bedeutsame Gleichniss lautet, die „Sphäre der Erfahrung". „Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muss vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben lässt. Ausser dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Object, ja selbst Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenstände betreffen nur subjective Principien einer durchgängigen Bestimmung der Verhältnisse, welche unter den Verstandesbegriffen innerhalb dieser Sphäre vorkommen können." *) Die Natur synthetischer Sätze a priori aber, aus welcher die Sphäre der Erfahrung berechnet werden sollte, wurde aus der reinen Anschauung der Geometrie deducirt: so entstand die Kritik der reinen Vernunft. Welche Stellung nimmt Kant vorher zu dieser damaligen Tagesfrage ein?

Für das Jahr 1763 stellte die preussische Academie der Wissenschaften die Preisaufgabe:**) *Les vérités métaphysiques sont elles susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et quelle est la nature de leur certitude?* Den Preis der Academie erwarb Mendelssohn durch seine Abhandlung „über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften", welche den Satz aufstellt, „dass die metaphysischen Wahrheiten zwar

*) Kritik der r. Vft. S. 507. Die Unterscheidung zwischen „Schranke" und „Begrenzung", die öfter wiederkehrt, ist von Wichtigkeit für die Bedeutung des Dinges an sich.

**) Chr. Bartholomess, Histoire philosophique de l'Académie de Prusse II. p. 260.

derselben Gewissheit, aber nicht derselben Fasslichkeit fähig sind als die geometrischen Wahrheiten."*) „Die Analysis der Begriffe ist für den Verstand nichts mehr, als was das Vergrösserungsglas für das Gesicht ist. Es bringet nichts hervor, das in dem Gegenstande nicht anzutreffen sein sollte; sondern es erweitert die Theile des Gegenstandes und macht, dass unsere Sinne vieles unterscheiden können, das sie sonst nicht würden bemerkt haben. Nicht anders macht es die Analysis der Begriffe; sie macht die Theile und Glieder dieser Begriffe deutlich und kennbar, die vorhin dunkel und unbemerkt waren, aber sie bringet in die Begriffe nichts hinein, das vorhin nicht in denselben anzutreffen gewesen ist."**) Ganz ebenso geschieht es auch in der Mathematik. „In der That, da die Geometrie nichts mehr zum Grunde legt als den abgesonderten Begriff von der Ausdehnung, und aus dieser einzigen Quelle alle Folgen herleitet, dass man deutlich erkennt, Alles, was in derselben behauptet wird, sei durch den Satz des Widerspruchs nothwendig mit dem urbaren Begriff von der Ausdehnung verknüpft, so ist kein Zweifel, dass in dem Begriff von der Ausdehnung alle geometrische Wahrheiten eingewickelt anzutreffen sein müssen, die uns die Geometrie darin entwickeln lehrt."

Einer solchen Auffassung steht als ein erheblicher Fortschritt der Satz der Kantischen Schrift, welche den zweiten Preis erhielt, entgegen: „Der Mathematiker hat mit Begriffen zu thun, die öfters noch einer philosophischen Erklärung fähig sind; wie z. E. mit dem Begriffe vom Raume überhaupt. Allein er nimmt einen solchen Begriff als gegeben nach seiner klaren und gemeinen Vorstellung an."***) In diesem Sinne gebraucht Kant öfter den Ausdruck: „ohne mich um das Wesen des Raumes zu bekümmern."†) Der dunkle Begriff des Raumes wird in der Geometrie nicht nur nicht deutlich gemacht; sondern er gehört gar nicht in diese Wissenschaft. „Der Begriff der Grösse überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raumes u. s. w. sind zum mindesten in der

*) Ges. Schriften II. S. 6.

**) Ib. S. 7.

***) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral I. S. 81.

†) Ib. S. 93 vergl. S. 169, 182.

Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und Erklärung gehört gar nicht für diese Wissenschaft . . . Allein es ist gewiss, dass ein jeder Begriff in Ansehung einer Disciplin unauflöslich ist, der, er mag sonsten können erklärt werden oder nicht, es in dieser Wissenschaft wenigstens nicht bedarf."*) Daraus folgt, dass die Mathematik es gar nicht mit Begriffen als solchen zu thun haben kann: sie stellt vielmehr das Allgemeine *in concreto* dar, ja sogar unter Zeichen. Um die Eigenschaft aller Kreise zu erkennen, „zeichnet man einen, in welchem man statt aller möglichen sich innerhalb desselben schneidenden Linien, zwei zieht. Von diesen beweist man die Verhältnisse, und betrachtet in denselben die allgemeine Regel der Verhältnisse der sich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien *in concreto*" (ib. S. 82). Wenn man einerseits durch Abstraction der durch Zergliederung erkannten Merkmale zu allgemeinen Begriffen gelangen kann, so gelangt die Mathematik auf durchaus anderem Wege zu denselben. „Man gedenke sich z. E. willkürlich vier gerade Linien, die eine Ebene einschliessen, so, dass die entgegenstehenden Seiten nicht parallel seien, und nenne diese Figur ein Trapezium. Der Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch dieselbe. Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle, in der Mathematik entsteht er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinklichten Triangels, der sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringt hier und in allen andern Fällen offenbar durch die Synthesis" (ib. S. 79.) Noch bestimmter tritt dieser Sinn hervor in dem Satze: „Die Mathematik erklärt niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, sondern durch willkürliche Verbindung ein Object, dessen Gedanke eben dadurch zuerst möglich wird" (ib. S. 84). Synthesis bedeutet demnach: willkürliche Verbindung.

Ehe wir diese Bedeutung im Verhältniss zu den angegebenen Merkmalen des kritischen Begriffs vom Synthetischen erwägen, soll zu einem Theile wenigstens nachgewiesen werden, dass an den angeführten Stellen die gesuchte Unterscheidung zum ersten Male vorkommt. K. Fischer nämlich findet sie schon

---

*) I. S. 83. f.

in der Schrift über „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" vom Jahre 1762.

Dies soll hier widerlegt werden. Dagegen hält K. Fischer die Preisschrift für die späteste der drei Schriften aus dem Jahre 1763. Es wird erst in den nächsten Abschnitten gezeigt werden können, dass auch dies falsch ist, und dass die Erwähnungen des Unterschiedes zwischen analytisch und synthetisch in jenen beiden Abhandlungen spätere sein müssen, als die in der Preisschrift befindliche.

K. Fischer sagt: „Was also thut Kant, indem er die vier Schlussfiguren mit ihren möglichen Arten auf eine einzige Schlussform zurückführt? Er hebt den künstlich-synthetischen Schluss auf durch den natürlich-analytischen. Alles wahre Schliessen ist Analysis: unter diesem Gesichtspunkte entdeckt Kant die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren; unter diesem Gesichtspuncte will seine Abhandlung aufgefasst werden, die sonst scheinen könnte, selbst eine Spitzfindigkeit zu sein".*) In der ganzen Schrift aber ist mit keinem Worte diese Unterscheidung genannt oder auch nur auf sie hingedeutet. K. Fischer aber wiederholt dieses sein erstes „fruchtbares Ergebniss" dieser Abhandlung, wie wenn es sich um das sicherste literarische Factum handelte. „Das logische Erkennen, weil es blos analytisch ist, trägt nichts bei zur Erweiterung unsrer Einsichten; es ist also unterschieden von dem realen Erkennen".**) In der ganzen Abhandlung findet sich davon und dahinzielend kein Wort. Der Tadel trifft nur die spitzfindige Syllogistik, nicht die später sogenannten analytischen Urtheile. Das hier gewählte Beispiel „ein Körper ist undurchdringlich" würde sogar auf dieselben nicht passen. Es wird vielmehr von den Urtheilen gesagt, dass sie den Begriff deutlich, und von den Schlüssen, dass sie ihn vollständig machen. Und darauf wird der Satz begründet, es sei „ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, dass von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird als von Urtheilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich sind".***) K. Fischer aber

*) Geschichte der neueren Philos. III. S. 174. f.

**) Ib. S. 177.

***) I. S. 71.

wiederholt dieses „Geheimniss der Abhandlung", ohne anzugeben, dass seine Deutung es enthüllt hat, an folgenden Stellen: S. 191, 202. Besonders irreleitend ist das Resumé auf S. 305; Kant, heisst es daselbst, bezeichne in den Prologomenen die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische als classisch. „Aber diese Eintheilung ist zwanzig Jahre älter als jene Erläuterungsschrift der Kritik der reinen Vernunft. Schon im Jahre 1762 erklärte Kant, dass alle logischen Urtheile analytisch seien".

In gleicher Weise ist der übrige Inhalt der Abhandlung von K. Fischer falsch angegeben worden. „Nehmen wir vorweg, dass später die kritische Philosophie die Ursprünglichkeit der menschlichen Erkenntnissvermögen, den wesentlichen Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit geltend machte gegen . . ., so nähert sich Kant an dieser Stelle schon sehr bemerkbar seinem Ziele"*). An dieser Stelle aber wird Sinnlichkeit und Verstand so wenig unterschieden, dass von Sinnlichkeit gar nicht geredet wird, geschweige dass gesagt würde, was K. Fischer als das dritte Ergebniss der Abhandlung bezeichnet; das logische Erkenntnissvermögen ist „als solches der Art nach von der Sinnlichkeit verschieden". Ich kann in der ganzen Abhandlung keinen Gedanken finden, der zu dieser übertriebenen Ausführung hätte veranlassen können. Denn wenn es dort heisst: „Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten als vom Brote gerührt wird, (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen) und die Empfindung vom erstern ist ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letzteren, nach der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen" (S. 73), so erinnert doch diese Art von „Empfindung" wahrlich nicht an die Sinnlichkeit der reinen Vernunft. Und was Kant selbst hierbei denkt, spricht er im unmittelbar folgenden Satze aus: „Man kann hieraus die Veranlassung ziehen, dem wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und vernunftlosen Thiere besser nachzudenken". Dagegen setzt Kant ausdrücklich „die geheime Kraft" des Urtheilens „nach seiner jetzigen Meinung" in „das Vermögen des innern Sinnes". Ebenso ungenau ist das zweite Ergebniss K. Fischer's; „das logische Erkenntnissvermögen

*) A. a. O. S. 176.

ist nur eines, aber. ein ursprüngliches." Es wird nur Grundvermögen genannt und dieser Name hat den Sinn, dass es nicht aus einem andern Vermögen, etwa dem der Thiere, abgeleitet werden könne, „es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, blos vernünftigen Wesen eigen sein." „Ursprünglich" aber wird es nicht genannt, und daher die spätere Lehre von der Ursprünglichkeit beider Erkenntnissvermögen hier nicht vorbereitet.

Nachdem nunmehr festgestellt ist, dass die Unterscheidung in der Abhandlung von 1762 sich nicht vorfindet, gehen wir dazu über, die Bedeutung darzulegen, welche die Unterscheidung zwischen „Zergliederung" und „Synthesis" in der Preisschrift hat.

Synthesis heisst „willkürliche Verbindung." Da nun in der willkürlichen Verbindung der Begriff und mit ihm das Object entsteht, so muss ich in der Mathematik mit der Erklärung des Objects anfangen, „in der Metaphysik muss ich niemals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, dass die Definition hier das erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, dass es vielmehr fast jederzeit das letzte ist"*). Was die Methodenlehre über die Definition festsetzt, stimmt wenigstens in dem Punkte genau mit der hiesigen Erklärung, dass in der Philosophie die Definition „das Werk eher schliessen als anfangen müsse"**). Der erkenntnisstheoretische Sinn dieser Bemerkung ist aber: der Philosoph habe nicht die Befugniss, Begriffe zu construiren, sondern die eingeschränktere Aufgabe, gegebene Begriffe in ihre etwaigen Bestandtheile aufzulösen.

Dieser negative Sinn ist ausdrücklich und zwar mit feiner Deutung des „Willkürlichen" ausgesprochen worden. Wenn die Synthesis nämlich im Willkürlichen besteht, so sind die Philosophen freilich die Meister im Synthetischen. „Z. E., wenn der Philosoph eine Substanz mit dem Vermögen der Vernunft sich willkürlicher Weise gedenkt und sie einen Geist nennt. Ich antworte aber, dergleichen Bestimmungen einer Wortbedeutung sind niemals philosophische Definitionen, sondern wenn sie ja Erklärungen heissen sollen, so sind sie nur grammatische. Denn dazu gehört gar nicht Philosophie, um zu sagen, was für einen Namen ich einem willkürlichen Begriffe

*) I. S. 89.

**) Kritik d. r. V. S. 488.

will beigelegt wissen. Leibnitz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht diese Monade erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden"*).

Kant hat mithin auf dieser Stufe deutlich erkannt, dass diese Art von Synthesis missbräuchlich in der Philosophie herrsche. Aber er hat nicht erkannt, dass in diesem Gedanken der Unterschied beider Erkenntnissarten beruht. Und diese Einsicht musste ihm fehlen, weil er von dem Begriffe der mathematischen Synthesis nur in dem angegebenen Masse eine Vorstellung hatte. Dass die Synthesis, welche er in der Mathematik erkennt, in der Construction bestehe, und dass diese Darstellung in der Anschauung sei — das sind die Erkenntnisse, welche die vorkritischen Ansätze von der systematischen Kritik scheiden. „Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren, nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können"**). Dass die Anschauung es ist, welche discursive und intuitive Erkenntnissart unterscheidet, davon ist hier noch Nichts zu merken; sondern es wird nur gesagt, sie sei „grösser" in der Mathematik „als in der Weltweisheit" (S. 100).

Fischer jedoch verwischt auch hier den Unterschied. „In seiner Preisschrift über die Deutlichkeit der metaphysischen Wissenschaften hatte er von der metaphysischen Erkenntnissweise die mathematische so unterschieden, dass die letztere im Stande sei, ihre Begriffe zu construiren, d. h. anzuschauen oder sinnlich darzustellen"***). Und so setzt er Synthesis mit Construction identisch. „Gegenstand der Mathematik sind die blossen Grössen; diese sind nicht gegeben, sondern werden gemacht, sie entstehen durch Construction, durch Zusammensetzung oder Synthesis. Mit dem Gegenstande zugleich entsteht sein Begriff." †) Dieser letztere Satz enthält

---

*) I. S. 80. vergl. S. 96. „Es soll durchaus synthetisch verfahren . ."
**) Ib. S. 97.
***) A. o. O. S. 276.
†) Ib. S. 207.

noch nach anderer Seite einen schweren Fehler. Kant sagt hier, der Begriff entspringe aus der Definition. K. Fischer lässt ihn „mit dem Gegenstande zugleich“ entstehen. Das könnte heissen: der Begriff sei empirisch. Und in der That bezeichnet K. Fischer es als den Zweck dieser Abhandlung, „die Metaphysik in eine Erfahrungswissenschaft zu verwandeln“;*) indessen sagt er nicht, dass dies nach dem Vorbilde der Mathematik geschehen solle! Kant fordert zwar die Metaphysiker auf, der Newton'schen Naturwissenschaft nachzueifern: „suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen und ob Ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt Ihr Euch doch derselben sicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten“. (S. 92.) Schon die Thatsache, dass die innere Erfahrung hier eine „sichere“ genannt wird, zeigt, dass es nicht die Absicht sein kann, im Sinne des englischen Sensualismus die Metaphysik in Erfahrungswissenschaft aufzulösen. Diese Art Erfahrung hat Mendelssohn nicht minder empfohlen. Auch zeigen die vielen Beispiele, die er von seinem Verfahren beibringt, deutlich wohinaus er zielt. Die vielerlei Bedeutungen, die die Worte „unterscheiden“ (S. 90), „Berührung“ (S. 94) und andere haben, machen die Gewissheit der philosophischen Erkenntniss schwierig, aber keineswegs unmöglich, wenn man nur die angegebene Hauptregel befolge. Den „ersten Grund“ der Erscheinungen „in den Körpern“ sehe man auch bei Newton nicht ein. Daher kann trotz verschiedener „unerweislicher Sätze“ die natürliche Gottesgelahrtheit und die Moral „der grössten philosophischen Evidenz“ fähig werden. Die der Mathematik ist nur „leichter und einer grösseren Anschauung theilhaftig“. (S. 105.)

Kommt nun aber Kant nur auf das Mendelssohn'sche Ergebniss hinaus?

Die gewonnene Unterscheidung ist, obwohl noch nicht zu systematischer Schärfe gediehen, dennoch von der Art, dass sie tiefer dringen und umgestalten kann. Nach Mendelssohn steht auch die Mathematik unter dem Satze des Widerspruchs. Und

*) Ib. S. 211.

insoweit er die Einwürfe der Idealisten berücksichtigt, unterscheidet er doch nur zwischen beständigen und veränderlichen Erscheinungen: „sie müssen doch gestehen, dass es in der allgemeinen Verblendung beständige und auch veränderliche Erscheinungen gebe“ *). Kant gründet die Objectivität der Mathematik auf den kühnen Gedanken der „willkürlichen Verbindung“ und baut damit, noch unbewusst, dem construirenden a priori vor. Aber auch hier schon zeigt sich eine fernere Spur des Unterschieds: der Satz des Widerspruchs ist zwar auch ihm noch der Grund der mathematischen Gewissheit (S. 104); aber es wird doch in einer „Methode des Herrn Crusius“ (S. 102) der „wahre Gehalt“, nach dem „dieselbe von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke nicht so weit abweicht“, in einem Gedanken gefunden, der auf die Forderung hinweist, die beiden Denkgesetze der Einstimmung und des Widerspruchs wesentlich zu ergänzen. Davon wird der nächste Abschnitt handeln.

Unsere Erörterungen fassen wir dahin zusammen: Von den Merkmalen des kritischen Begriffs der Synthesis ist bei dem ersten Vorkommen dieser Unterscheidung nichts vorhanden. Aber der Gedanke der „willkürlichen Verbindung“ zieht dem kritischen Idealismus eine scharfe Grundlinie. Denn wenn die Mathematik sonach ihre Objecte willkürlich bildet, so kann auch der Verstand einmal „Urheber der Erfahrung“**) werden, wenn das Verhältniss der philosophischen Erkenntniss zu der mathematischen einst genauer festgestellt sein wird. Dann aber darf in Bezug auf die Anschauung zwischen beiden Erkenntnissarten kein blosser Gradunterschied mehr bestehen.

II. Der Satz des zureichenden Grundes und die Causalität.

Dem Satze des Widerspruchs, den Leibniz gegen Locke bestätigte, hat derselbe den Satz des zureichenden Grundes als das andere der *deux grands principes de nos raisonnements* hinzugefügt. Es hat dadurch ein Gedanke nicht minder der gemeinen Erfahrung als, in wissenschaftlichem Ausdruck, schon der grie-

*) Gesammelte Schriften II. S. 18.

**) Kritik der r. V. S. 113 (Zusatz der 2. Aufl.).

chischen Philosophen, die Form eines Denkgesetzes erhalten, welches Leibniz zuerst *principium rationis determinantis*, später *sufficientis*, auch *principium convenientiae* genannt hat*).

„Ist es wohl glaublich, dass Leibnitz seinen Satz des zureichenden Grundes objectiv (als Naturgesetz) habe verstanden wissen wollen, indem er eine grosse Wichtigkeit in diesem, als Zusatze zur bisherigen Philosophie, setzte? Es ist ja so allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, dass auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er von ihn missverstehenden Gegnern darüber mit manchem Spotte angelassen worden. Allein dieser Grundsatz war ihm blos ein subjectives, nämlich blos auf eine Kritik der Vernunft bezogenes, Princip" **).

So urtheilt Kant in der Schrift gegen Eberhard über diese „bemerkenswürdige Hinweisung" auf den „obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile", dem die Analogie der Causalität untergeben wird.

So triumphirend dieses Urtheil klingt, so genau ist es richtig. Der Satz des zureichenden Grundes ist die „Hinweisung" auf ein zu suchendes Princip, nicht aber die Entdeckung eines Denkgesetzes. Es ist dasjenige Desideratum, an dessen Einsicht Hume verzweifelte.

Die Kantische Lösung setzen wir hier voraus. Insbesondere beziehen wir uns auf unsere Erörterung***) der Kategorieen als einzelner Arten der ursprünglichen synthetischen Einheit: dass sie nicht besondere Grundvermögen im menschlichen Geiste, sondern lediglich die zum Behufe der den Begriff der Erfahrung constituirenden synthetischen Grundsätze aus der logischen Tafel der Urtheile abgelesenen Verknüpfungseinheiten seien.

Wenn nun aber die Kategorie der Causalität eine synthetische Einheit ist, so setzt sie als solche voraus, dass das B, welches sie mit dem A verknüpfen soll, in demselben nicht enthalten, von demselben verschieden sei. Die Einsicht des *other* muss aufgegangen sein.

Da nun ferner die Verknüpfung an dem Mannichfaltigen der Anschauung sich vollziehen muss, so muss die der

*) Zweiter Brief an Clarke, vgl. Ueberweg System der Logik 3. Aufl. S. 221.

**) I. S. 478. f.

***) Kants Theorie der Erf. VIII.

Kategorie „untergelegte", ihr „correspondirende" Anschauung mitgedacht werden. Wie verhält sich der vorkritische Kant zu diesen Theilbegriffen seiner synthetischen Causalität?

Von Anfang an hat Kant neben dem Satze des Widerspruchs als gleichwichtiges Princip den der Einstimmung behauptet. Noch in der Preisschrift über „die Deutlichkeit der Grundsätze" tadelt er es, dass die Meisten dem Satze des Widerspruchs „den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben" *). In der *nova dilucidatio* vom Jahre 1755 erörtert er ausserdem ausführlich das *principium rationis determinantis, vulgo sufficientis,* und beruft sich auf Crusius in seinem Widerspruche gegen die „gewöhnliche" Bezeichnung: quippe ambigua vox est ... quia, quantum sufficiat, non statim apparet. (S. 12). An der *ratio determinans,* welche nämlich das Subject in Ansehung eines gewissen Prädicats determinirt, wird in der Unterscheidung zwischen *antecedenter* und *consequenter, cur* und *quod,* der Realgrund von dem Idealgrunde unterschieden. Bei der späteren Abwehr dieser Unterscheidung wird dieselbe als dem Crusius angehörig bezeichnet. Man kann schon hier bedenkliche Wendungen gegen diesen Realgrund finden in den Ausdrücken: sed dari semper rationem antecedenter determinantem, *si mavis geneticam,* aut *saltem identicam,* e theoremate ... apparet, siquidem ratio consequenter determinans veritatem non efficit sed explanat (S. 13). Dieses efficit wird durch die gemachten Einschränkungen immerhin schon erheblich beeinträchtigt.

In der Schrift über die „Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" geschieht des Satzes vom Grunde keine Erwähnung. Dahingegen werden Urtheile angenommen, welche unmittelbar unter den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs stehen: „die unerweislichen Urtheile" deren die menschliche Erkenntniss „voll" sei. Doch dürfe man in Bezug auf die Anzahl derselben nicht „ohne genugsame Gewährleistung zu freigebig" sein (S. 74).

In Hinsicht auf diese „unerweislichen Urtheile" macht die Preisschrift „über die Deutlichkeit" zu den beiden Sätzen der Identität und des Widerspruchs die wichtige Einschränkung: „Beide zusammen machen die obersten und allgemeinen Grund-

---

*) I. S. 102, f.

sätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus." (S. 102 f.) Denn ihnen gegenüber werden hier die „unerweislichen Urtheile" als die „materialen Grundsätze" anerkannt. „Solche materialen Grundsätze machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus." „Ich halte aber dafür, dass verschiedene von denen, welche Crusius anführt, sogar ansehnliche Zweifel verstatten." (S. 103. 104). Diese „materialen Grundsätze" bilden im Kantischen Denken den Uebergang zu den synthetischen Grundsätzen der Erfahrung.

Allein dieser Uebergang bedarf noch wichtiger Vermittelungen. In der Preisschrift „über die Deutlichkeit" kommen die materialen Grundsätze noch nicht zu einer bewussten Geltung, weil die Unterscheidung zwischen Mathematik und Metaphysik unzureichend bleibt. „Die Metaphysik hat keine formalen oder materialen Gründe der Gewissheit, die von anderer Art wären als die Messkunst." Diese gleiche Sicherheit der Gründe muss in Frage kommen; denn die Zweideutigkeit ist ja offenbar in dem Satze, in der Metaphysik dürfe man nur analytisch verfahren. Gegenüber den wilkürlichen Verbindern der schlummernden Monaden mag das eine zeitgemässe Warnung sein; aber wie kann man sagen: in der Metaphysik seien die Begriffe schon gegeben und brauchen nur zergliedert zu werden? Wenn in ihnen doch unzählige „unerweisliche Urtheile" stecken: wie sind diese in sie hineingekommen? Das muss gefragt werden, abgesehen von dem Werthe der Bemerkung, nach welcher die Analysis das Correctiv sei. Die ganze Abhandlung aber arbeitet sich nicht über diese Halbheit der polemischen Distinction hinaus. Es wird nicht erkannt, dass das synthetische Verfahren in der Metaphysik unumgänglich und so auch an den wichtigsten Sätzen in Uebung und Geltung sei, dass mithin die hier aufgestellten „Regeln derjenigen Methode, nach welcher die höchstmögliche metaphysische Gewissheit einzig und allein kann erlangt werden" (S. 91) für die eigentliche Sache der Metaphysik ungeheuer wenig bedeuten.

Nun findet sich aber hier schon der Gedanke, die schädliche Einwirkung der Mathematik auf die Philosophie beziehe sich auf „die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die Anwendung derselben in den Theilen der Weltweisheit an-

langt, wo die Kenntniss der Grössen vorkommt, so ist dieses etwas ganz anderes, und die Nutzbarkeit davon ist unermesslich" (S. 88). Wenn jedoch diese „Anwendungen" derart werden sollten, dass die beiden Denkgesetze zu ihrer Bewährung nicht mehr ausreichten, was könnte uns dann die genaueste Befolgung jener Regeln helfen? Es kommt Alles darauf an, was für Anwendungen der Mathematik in der Weltweisheit möglich werden!

Hier ist der Punkt, an dem der „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" eintritt. Die Vorrede knüpft in deutlichster Weise die Disposition an jene Unterscheidung zwischen der „Nachahmung der Methode" und der „wirklichen Anwendung" an (S. 115). Wenn es sich nun an diesen Anwendungen zeigen sollte, dass für sie der Satz des Widerspruchs nicht ausreicht, so ist damit der Standpunkt überstiegen, auf dem alles Heil für die Metaphysik aus der Einhaltung des blossen analytischen Verfahrens hervorgehen sollte. Eine solche Anwendung aber ist der Begriff der — realen Entgegensetzung.

Die logische Entgegensetzung ist durch den Widerspruch gegeben, die reale ohne Widerspruch. „Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bisher einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat. Sie besteht darin, dass von eben demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar nichts (nihil negativum irrepraesentabile), wie der Satz des Widerspruchs es aussagt" (S. 121). „Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige: da zwei Praedicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch Eins dasjenige auf, was durch das Andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas (cogitabile)". Dieses Etwas ist ein nihil privativum repraesentabile, wie die Ruhe infolge entgegengesetzter Bewegungskräfte. Ein solcher Begriff ist der der negativen Grösse.

In der Erklärung derselben bezieht sich Kant auf Kästner. Die Beispiele jedoch, die Kästner gebraucht*), sind nur die von Vermögen und Schuld, vorwärts- und rückwärtsgehen. Kant erweitert die Bedeutung dieses Begriffs, indem er die An-

*) Anfangsgr. der Arithm.

wendung aufzeigt, die derselbe theils bereits gefunden habe, theils aber noch finden könne und müsse. Beide Fälle der Anwendung werden an Beispielen aus der Naturwissenschaft sowohl, als aus der Psychologie und der Ethik erläutert. Die letzteren werden wir besonders besprechen. Von den der Naturwissenschaft entnommenen Beispielen müssen wir der kritischen Reinigung wegen auf eines hinweisen, welches K. Fischer zu störenden Irrungen veranlasst hat. „Der berühmte Professor Aepinus zeigte in einer Abhandlung von der Aehnlichkeit der elektrischen Kraft mit der magnetischen: dass elektrisirte Körper bei einer gewissen Behandlung eben so wohl zwei Pole an sich zeigen, deren einen er den positiven, den andern den negativen Pol nennt" (S. 138). Dieses Beispiel, das nur zeigen soll, wie der Begriff der negativen Grösse in der Physik angewendet werde, und durchaus in keinen Zusammenhang mit dem Problem der Causalität gestellt wird, hat K. Fischer zu dem Gleichniss verleitet: „Jeder Realgrund ist also positiv und negativ zugleich; er hat zwei Pole, einen positiven und einen negativen. In diesem Verstande lässt sich sagen: Causalität ist Polarität. Und so begreift sich, wie Kant hier den Versuch macht, die natürlichen Polaritätserscheinungen der Wärme, der Elektricität, des Magnetismus aus dem Causalitätsgesetz zu erklären"*). Wir haben den Sinn des Beispiels bereits bezeichnet, es ist daher nur noch hervorzuheben, dass mit keinem Worte, mit keiner Wendung auf den Zusammenhang dieser Beispiele mit dem negativen Realgrunde hingedeutet wird; K. Fischer aber begreift, dass Kant den Versuch gemacht habe, die genannten Polaritätserscheinungen „aus dem Causalitätsgesetz" zu erklären. Man muss nun diese Stelle nachlesen, wie Kant daselbst in die sachlichen Schwierigkeiten der Frage eingeht, technische Versuche ausführlich angiebt, um zu würdigen, wie ein solches „Begreifen" möglich wird. Was endlich das Gleichniss: „Causalität ist Polarität" betrifft, so weiss Jeder, der nur ein wenig den Kantischen Styl kennt, dass dieses Bild nicht auf Kantischem Boden gewachsen sein kann. K. Fischer constatirt in Bezug auf den zweiten von Kant aufgestellten naturphilosophischen Satz ausdrücklich den Zusammenhang desselben mit Schelling. „In dem zweiten Satze darf man

*) a. a. O. S. 189.

einen Vorbegriff von dem finden, was Schelling den Indifferenzpunkt nannte, und zum Princip seiner ganzen Philosophie machte. Es ist merkwürdig, dass Kant in der Form einer mathematischen Gleichung diesem Begriffe so nahe kam"*)!! Vielleicht dient es zur Entschuldigung, dass diesen „Vorbegriff" Erdmann bereits gefunden hatte: „Sein Satz, dass alle Realgründe der Welt zusammen = Zero sind, enthält den Keim zur späteren Polaritätslehre und zu der Lehre von der Indifferenz des Ganzen" **). Ob wohl Schelling überhaupt diese Kantische Schrift gelesen hat? Doch diese Frage schon ist eine Verletzung des Princips von der Continuität des Prozesses der speculativen Idee.

Aus den Beispielen nun, welche hier nach eines jeden besonderer Bedeutung erörtert werden, ergiebt sich die Realentgegensetzung als eine logische Thatsache. Es entsteht damit die Frage: da diese Art von Denkverbindung von dem Satze des Widerspruchs nicht gedeckt wird, auf welches Denkgesetz stützt sie sich? Die Preisschrift „über die Deutlichkeit" redete nur von den beiden Sätzen der Identität und des Widerspruchs, für den des zureichenden Grundes hatte sie keine Erwähnung. Jetzt aber müssen wir, allem Anschein nach, doch auf denselben zurückkommen. „Bei dieser Realentgegensetzung ist folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur statt, insofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt" (S. 127). Diese „positiven Gründe" werden die ganze Abhandlung hindurch ganz unbefangen aufgestellt, kein Zweifel gegen ihre Giltigkeit erhebt sich, kann sich erheben, da von ihrer Richtigkeit die der Grundregel für die Realentgegensetzung abhängt. Am Schlusse der Abhandlung kommt nun aber als „allgemeine Anmerkung" jene berühmte Stelle, in welcher das Hume'sche Problem zum Ersten Male bei Kant auftritt. Die Stelle werden wir nicht ohne Unterbrechungen anführen können, da an derselben wiederum eine wichtige, die Methode K. Fischer's mehr als alle bisherigen Proben charakterisirende Berichtigung eingeschaltet werden muss.

K. Fischer beginnt: „Lassen wir Kant selbst reden." „Ich verstehe sehr wohl", sagt er in der Schlussbetrachtung,

*) A. a. O. 190.
**) Gesch. d. neuern Philos. III., 1. S. 30.

„wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird." Von hier ab fehlen in dem Fischer'schen Citat mehrere Zeilen des Textes, ohne dass durch neue Anführungszeichen bemerkbar gemacht würde, dass der wörtliche Zusammenhang durchbrochen ist. Indessen ist dieses Verfahren an dieser Stelle nicht sinnentstellend. Er fährt fort: „Wie aber Etwas aus etwas Anderm, aber nicht nach der Regel der Identität, fliesse: das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erste Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu einem wahren Begriffe gehört, aber die Art desselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden. Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stelle ich*) meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas anders**) sei". Hier ist nun aber, und wiederum ohne die Anführungszeichen zu erneuern, eine Stelle von nur zwei Seiten in der Rosenkranz'schen Ausgabe ausgefallen. Und diese Stelle ist schon recht wichtig. Sie enthält z. B. die Sätze: „Ich lasse mich auch durch die Wörter, Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung, nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen". Hier hinein fällt auch die Unterscheidung dieser Distinction von der Crusius'schen Eintheilung in Ideal- und Realgrund. Auch die Frage: „wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde" ist ausgefallen.

Aber diese Auslassung ist doch noch unverfänglich gegen die folgende:

---

*) Muss heissen: so stellt sich.

**) Nicht: „auch".

K. Fischer lässt Kant also fortfahren: „Ich habe über die Natur unserer Erkenntnisse nachgedacht und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen.

Bis dahin werden diejenigen, deren angemasste Einsicht keine Schranken kennt, die Methode ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Fragen gelangen können."

Die Stelle lautet aber bei Kant folgendermassen: „Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses, in Ansehung unserer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen.

Aus demselben findet sich, dass die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, sondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, dass zuletzt alle unsere Erkenntniss von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniss zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen" u. s. w.

Was Kant aus dem „Resultat" seiner Betrachtungen über diese Frage vorläufig mittheilt, hat K. Fischer der Erwähnung unwerth erachtet. Es wird sich zeigen, was er dadurch verfehlt hat. Der Recensent der Litteraturbriefe hatte besser gelesen. „Ich unterfange mich nicht, zur Auflösung dieser Frage etwas beizutragen, aber sehr begierig bin ich, eine richtige Lösung davon zu sehen; zumal da der Verfasser verspricht, dass er das, was er darüber gedacht hat, dereinst der Welt vorlegen wolle; und durch die vorläufige Nachricht jeden philosophischen Kopf in Verwirrung setzt, dass es gar nicht durch ein Urtheil, sondern durch einen Begriff ausgedrückt werden könne"*). Es dürfte in der That eine historisch mehr als berechtigte Frage sein: was Kant hierbei wohl gedacht haben mag?

*) XXII. S. 175. Tz. unterzeichnet; die Vermuthung, deren Grund ich nicht kenne, dass der Rec. Moses Mendelssohn sei, beeinträchtigt dessen Ehre nicht.

Vergegenwärtigen wir uns vorerst das unzweifelhaft gewonnene Ergebniss. Es ist hier zum ersten Male in vollem Bewusstsein das erste Charakteristicum des Synthetischen, das *other,* gegeben; und mit diesem das „Hinausgehen," hier als „fliessen" bezeichnet. Damit ist die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch errungen, die Bedeutung derselben aber, soweit sie in der „Deutlichkeit" gegeben war, aufgehoben. Denn jetzt ist auch die Mathematik, die schlichte Rechnung mit Plus und Minus nicht mehr lediglich vom Satze des Widerspruchs abhängig, sondern durch die Grundregel der Realentgegensetzung bedingt. Aber indem der wahre Begriff des Synthetischen erfasst wird, regt sich der Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Synthesis.

Die von K. Fischer ausgelassene Stelle ist nun erstlich deshalb unentbehrlich, weil sich aus ihr ergiebt, dass Kant hier an seine spätere kritische Auflösung des Zweifels noch gar nicht denkt. Denn es bedarf wohl keiner ausdrücklichen Abwehr, dass der Begriff, „den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann," nicht etwa eine Vorahnung, oder eine „Vorwegnahme" der synthetischen Kategorie sei. Ferner aber ist die Stelle wichtig, weil sie zeigt, dass von ihr aus die Schrift „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration das Daseins Gottes" weiter führt, in welcher nämlich die aufgeworfene Frage ihre Aufklärung findet.

Die Schrift enthält nicht eine Demonstration vom Dasein Gottes, sondern nur einen Beweisgrund zu derselben. Dieser Beweisgrund liegt im Begriffe des Daseins. „Man erwarte nicht, dass ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseins den Anfang machen werde. Es wäre zu wünschen, dass man dieses" . . . *). Das Dasein ist kein Prädicat irgend eines Dinges. Wo es im gemeinen Redegebrauch als solches vorkommt, da ist es nicht sowohl ein Prädicat des Dinges, als des Gedankens von demselben. „Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anderes sagen, als die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das

*) Die hier folgenden Sätze mit den Beispielen ergänzen den etwa noch mangelhaften Beweis für die frühere Abfassung der Schrift über die „Deutlichkeit". Vergl. ferner S. 193, 278.

ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjectes sucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniss, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck zu sagen: ein Seeeinhorn ist ein existirendes Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmässige Sechsecke existiren in der Natur, sondern gewissen Dingen in der Natur, wie den Bienenzellen oder dem Bergkrystall, kommen die Prädicate zu, die in einem Sechsecke beisammen gedacht werden." (S. 172.) Das Dasein der Sechsecke, wenn es mehr als eine logische Beziehung bedeuten soll, beruht mithin auf dem Dasein der Bergkrystalle: worauf denn aber das Dasein dieser?

Auf einem „unauflöslichen Begriff". „Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei". „So einfach ist dieser Begriff, dass man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, dass er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechselt werde. Wenn man einsicht, dass unsere gesammte Erkenntniss sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige", (man bemerkt hier das Eingreifen in das Ende der Schrift über die negativen Grössen!) „so begreift man auch, dass es einige geben werde, die beinahe unauflöslich seien, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher seien als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, dass durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höhern Grad". (S. 173.) Von diesem „sehr wenig kläreren" Begriff des Daseins wird nun auch die spätere wichtige Frage entschieden, ob in dem Dasein mehr enthalten sei als in der blossen Möglichkeit. „In einem Existirenden wird nicht mehr gesetzt als in einem blos Möglichen . . ., allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt als durch ein blos Mögliches, denn dieses

geht auch auf absolute Position der Sache selbst". (S. 176.) Die Frage ist nur: mit welchem Rechte darf ich dieses Mehr der Sache selbst setzen? Worauf gründet sich die absolute Position? Die Beantwortung dieser Frage ist der Inhalt dieser Schrift.

Es liegt aber dieser Frage die Ansicht zum Grunde, dass das Dasein aufgehoben werden könne, dass es denklich sei, das Dasein nicht zu setzen, dass durch die Aufhebung des Daseins die sogenannte innere Möglichkeit nicht verletzt werde. Und die Lösung der Frage besteht kurz darin, dass gezeigt wird: die innere Möglichkeit selbst setze das Dasein voraus.

Zu diesem Nachweise wird an der Möglichkeit unterschieden: ein Formales und ein Materiales. „Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich". „Diese Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hierbei gegeben ist und welches in solchem Streite steht, ist an sich selber Etwas, und kann gedacht werden". Das Formale nennt er auch „das Logische in der Möglichkeit", das Materiale auch das „Reale der Möglichkeit" (S. 179). Aus dieser Unterscheidung wird nun gefolgert, „dass die Möglichkeit wegfalle, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da ist." Es ist mithin das Mögliche selbst in dem Wirklichen begründet, entweder als eine in demselben enthaltene Bestimmung, oder als eine durch dasselbe gesetzte Folge.

Nach der letztern Beziehung hatte der Schluss der vorigen Abhandlung geforscht. Die Möglichkeit einer causalen Realität stand in Frage. Wir erfahren nun, dass das Wirkliche der allererste Grund der Möglichkeit ist. „Indessen bemerke ich nur noch, dass ich dasjenige Wirkliche, durch welches, als einen Grund, die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Realgrund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, sowie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Uebereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, sowie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert" (S. 181). „So lange ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerspruchs bewähret, so fusset ihr Euch auf dasjenige, was Euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieser

logischen Regel, aber am Ende, wenn ihr bedenket, wie euch denn dieses gegeben sei, könnt Ihr Euch nimmer worauf anders, als auf ein Dasein berufen." (S. 182). Die Nothwendigkeit des Daseins bezeichnet Kant demgemäss als die „absolute Realnothwendigkeit. (S. 184). Und dieser Begriff des Daseins ist es, auf den die vorige Abhandlung hindeutet: Nur durch einen Begriff, nicht durch ein Urtheil, könne die Beziehung des Realgrundes ausgedrückt werden. Aber das Verhältniss dieses obersten Realgrundes zur Folge, von welchem jene Abhandlung gesagt hatte, dass es „nicht deutlich gemacht werden könne", dieses Verhältniss ist auch hier nicht anders anzusehen als durch die Analogie mit dem Satze des Widerspruchs. Was dieser als logischer Grund alles Denklichen leistet, das muss auch der Begriff des Daseins als Realgrund alles Denklichen leisten können.

Was dieses Argument, welches übrigens als solches schon in der ersten Habilitationsschrift vom Jahre 1755 vorkommt*), für die Demonstration Gottes bedeute, hat Tieftrunk klar auseinandergesetzt**). Das Urwesen ist in der That auch hier nur ontologisch bewiesen. Indessen es soll nicht sowohl Gott als existirend, als vielmehr das Dasein als Gott bewiesen werden (vgl. S. 174). Und dies charakterisirt den Uebergang zum Kritisch-Transscendentalen, dass die Denklichkeit das Dasein nicht gewährleistet, sondern dass das Dasein aller Möglichkeit zu Grunde liegend gedacht wird.

Wenn man den Begriff des Daseins zu dem der absoluten Position aufgelöst hat, so ist man am Ende, bei dem „unauflöslichen Begriffe" angelangt. Das Sein in dem *respectus logicus* sei nur „Verbindungsbegriff"; das Dasein aber das Materiale der innern Möglichkeit. In der Kritik wird das Dasein selbst zum „Verbindungsbegriff", zur Kategorie, und das Ding, dem Dasein an sich zugedacht wird, zum transscendentalen Object = x. Die Correlation zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen, welche hier bereits festgestellt wird, weist daher einen energischen Zusammenhang mit demjenigen Begriffe auf, welchen die Kritik als die transscendentale „Aufgabe" bezeichnet, dem Ding an sich.

*) Si Deum sustuleris, non existentiam omnem rerum solam, sed et ipsam *possibilitatem internam* prorsus aboleri (S. 15).

**) Vermischte Schriften Bd. II. S. 242.

III. Zu Psychologie und Ethik.

Das Urtheil, welches Kant über die Psychologie als Wissenschaft mehrfach *) ausgesprochen hat, scheint bis auf die allerletzte Zeit ein Grund gewesen zu sein, der ihm die Abneigung verdienter Bearbeiter dieser Disciplin zugezogen hat. Wie weit Kant't Urtheil begründet sei, diese Frage hängt mit der über den Begriff der Wissenschaft zusammen. Was jedoch die Meinung betrifft, die noch immer wiederholt wird, Kant stecke in der Wolff'schen Psychologie, so darf wohl erwartet werden, dass sie durch eine veränderte Einsicht in den Sinn und Werth der Kantischen Erkenntnisslehre eine erhebliche Wendung erfahren möchte.

Anerkannt ist die Gabe feiner psychologischer Beobachtung, die viele seiner bekannter gewordenen Schriften auszeichne. Es wird von Interesse sein, diesen Sinn, den seine mechanische Weltanschauung gepflegt hat, schon in den frühern Schriften ausgebildet zu finden. Doch müssen wir, um nicht auszuschreiben, auf die Anführung einiger Proben uns beschränken.

In diesem Betracht muss nochmals der Satz hervorgehoben werden, dass „Verstand und Vernunft d. i. das Vermögen deutlich zu erkennen, und dasjenige Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedene Grundfähigkeiten sein.“ (S. 72.) Aus der Definition des Urtheils, „Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen“, ergiebt sich die treffende Unterscheidung zwischen Mensch und Thier. Kant spitzt dieselbe zu der Eintheilung zu: „Logisch unterscheiden heisst: erkennen, dass ein Ding A nicht B sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urtheil, physisch unterscheiden heisst, durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden“ (S. 72).

Der Zusammenhang des Begehrens mit dem Vorstellen wird nicht verkannt. „Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine Begierde sei, so würde ich doch mit Gewissheit sagen können, dass eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze“ . . . (S. 89.) Und diese Einsicht bewirkt die in der Schrift über die negativen Grössen hervortretende, dass die Unlust eine negative Lust sei, nicht ein Mangel an Lust. Denn die Vorstellung des Begehrten ist der positive Grund,

*) Vergl. besonders V. S. 240. I. S. 606.

der die Realentgegensetzung bewirkt. Hiernach ist das Beispiel von der „spartanischen Mutter" zu vergleichen (S. 131). Indem er sodann in dem Geschmacke des Zeitalters zeigt, dass auf dieser Anerkennung der Unlust als einer negativen Grösse „die Schätzung des ganzen Werths der gesammten Lust in einem vermischten Zustande" beruht, bewährt er sich vollständig frei von jenen kläglichen Nachahmereien, in denen heutzutage noch mit statistischen Betrachtungen gespielt und dabei der ethische Gesichtspunkt gänzlich verrückt wird. „Nach dergleichen Begriffen suchte der Herr von Maupertuis in seinem Versuche der moralischen Weltweisheit die Summe der Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen, und sie kann auch nicht anders geschätzt werden, nur dass diese Aufgabe für Menschen unauflöslich ist, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannichfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden scheint. Der Calcul gab diesem gelehrten Manne ein negatives Facit, worin ich ihm gleichwohl nicht beistimme". (S. 133).

Auf diesen „Calcul" beruft sich Kant; K. Fischer aber lässt ihn „mit kaufmännischer Sicherheit"*) die Seelenzustände durch Zahlenwerthe angeben. Von gleicher Genauigkeit ist die folgende Vergleichung: „Er braucht zur Schätzung des moralischen Menschenwerthes ein Mass, das einem Helvetius gerecht war"**). „Es ist also wahr, dass die Handlung kein sicheres Kriterium der Tugend ist. Das ist freilich wahr, nur nicht auf die Weise von Kant und Helvetius. So unrichtig kann eine Wahrheit bewiesen werden. Die Beweise wären richtig, wenn die Tugend in der That nichts wäre als eine Grösse, die einen Grad hat." Nun schliesst aber Kant seine Betrachtungen mit dem Satze: „Um deswillen ist es Menschen unmöglich, auf den Grad der tugendhaften Gesinnung anderer aus ihren Handlungen sicher zu schliessen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sieht". (S. 155, 156). Diesen allerdings schlichten Satz hat K. Fischer nicht angeführt.

---

*) A. a. O. 185.

**) Ib. S. 186.

Demgegenüber wird weiterhin gezeigt werden, dass Kant die berechnende Psychologie sein ethisches *Princip* nicht anfechten lässt, obwohl ihm die statistische Betrachtungsweise keineswegs fremd oder unheimlich war, obwohl er sich sogar bemüht, „es einigermassen verständlich zu machen, dass selbst *die Gesetze der Freiheit* keine solche *Ungebundenheit* in Ansehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit sich führen“... (S. 221.) Aber für die psychologische Erklärung der sittlichen Seelenzustände macht er nichtsdestoweniger die *mechanische* Auffassung geltend. „So wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Last blos in Ruhe zu erhalten und nur einiger Vermehrung bedarf, um es auf die andere Seite wirklich zu bewegen. Eben also, wer nicht bezahlt, was er schuldig ist, der wird in gewissen Umständen betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft wenn er kann, der wird, sobald sich die Bewegursachen vergrössern, den Andern verderben.“ (S. 135.) „Ebenso ruhen die *Gewichte* an beiden Wagearmen, wenn sie nach den Gesetzen des Gleichgewichts am Hebel angebracht sind. *Man kann diesen Begriff weit über die Grenzen der materiellen Welt ausdehnen.* Es ist eben nicht nöthig, dass wenn wir glauben, in einer gänzlichen Unthätigkeit des Geistes zu sein, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner sei, als in dem Zustande, da sich einige Grade dieser Wirksamkeit *dem Bewusstsein* offenbaren.“ „Es steckt etwas Grosses, und wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von *Leibnitz*: die Seele befasst das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellung klar ist.“ (S. 154, 155, vgl. S. 151: „*in je höherem* Grade eine gewisse Idee klar oder deutlich gemacht wird, desto mehr werden die übrigen *verdunkelt* und ihre Klarheit verringert“.) In dieser mechanischen Betrachtungsweise nennt Kant das Vergehen einer seelischen Thätigkeit, einer Vorstellung oder einer Begierde, ein „negatives Entstehen“, die „*Abstraction*“ eine negative *Aufmerksamkeit* (S. 143), und er weist auf die „in der Tiefe unseres Geistes verborgene“ „bewundernswürdige Geschäftigkeit“ hin, „die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum, weil der Handlungen sehr viele sind, jede einzelne aber nur sehr dunkel vorgestellt wird.“ Welche Handlungen unbemerkt in uns vorgehen,

wenn wir lesen! Reimarus habe darüber in seiner Logik Betrachtungen angestellt.

Diesem deutlichen und bestimmten Gebrauch der mechanischen Auffassungsweise gegenüber bedeutet es keinen principiellen Gegensatz, sondern nur Connivenz gegen den üblichen Sprachgebrauch, dass Kant die psychischen Vorgänge ausdrücklich als „nicht mechanische“ nennt. „Die Erläuterung der Regel, mit der wir uns beschäftigen, in den Fällen der Veränderungen, die nicht mechanisch sind, z. E. derer in unserer Seele oder die von ihr überhaupt abhängen, ist ihrer Natur nach schwer“ . . . (S. 150.) Uebrigens hat Kant die gleiche Berechtigung der materialistischen Erklärungsweise mit der spiritualistischen, blos als Erklärung betrachtet, wie er dieselbe in der zweiten Ausgabe der Kritik der r. V. ausspricht, schon in den allerersten Schriften anerkannt; und obwohl er sich in der „nova dilucidatio“ gegen die *materialistarum perniciosa opinio*“ (I. S. 39) wehrt, so kommt doch in der „Naturgeschichte des Himmels“ diese Anschauungsweise zu einem deutlichen Ausdruck. „Des unendlichen Abstandes ungeachtet, welcher zwischen der Kraft zu denken und der Bewegung der Materie, zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Körper anzutreffen ist, so ist es doch gewiss, dass der Mensch, der alle seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her hat, die das Universum, vermittelst des Körpers, in seiner Seele erregt, sowohl in Ansehung der Deutlichkeit derselben, als auch der Fertigkeit, dieselben zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennt, von der Beschaffenheit dieser Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat“ *). Die Ursachen der sittlichen Erniedrigung des Menschen findet er in der Grobheit der Materie, darin sein geistiger Theil versenkt ist, in der Unbiegsamkeit der Fasern, und der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, welche dessen Regungen gehorchen sollen. Die Nerven und Flüssigkeiten seines Gehirns liefern ihm nur grobe und undeutliche Begriffe“. „Wenn demnach diese geistigen Fähigkeiten eine nothwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maschine haben, welche sie bewohnen, so werden wir mit mehr als wahrscheinlicher Vermuthung schliessen können: dass die Treffichkeit der

*) VI. 210.

denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äusserlichen Eindruck bekommen, sammt dem Vermögen sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben, nach dem Verhältniss des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommener werden"*). In ähnlicher Weise bezieht er sich in den „Träumen eines Geistersehers" auf die cartesianischen *ideas materiales***). Wichtiger aber ist in dieser Schrift seine Aeusserung über die Frage vom Sitze der Seele. „Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen zu versperren, um von da aus das Hebezeug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen oder dadurch selbst getroffen zu werden. Daher würde ich einen strengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer sagten: meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile"***). Die Art ferner, wie er hier die Seele ausdrücklich als eine „einfache Substanz" bezeichnet, ist immerhin, zumal bei dem Styl der ganzen Schrift, zu beachten: „Man findet in den Schriften recht gute Beweise, darauf man sich verlassen kann, dass Alles, was da denkt, einfach sein müsse, dass eine jede vernünftig denkende Substanz eine Einheit der Natur sei, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt sein. Meine Seele wird also eine einfache Substanz sein. Aber es bleibt durch diesen Beweis noch immer unausgemacht, ob sie von der Art derjenigen sei, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganzes geben und also materiell, oder ob sie immateriell und folglich ein Geist sei, ja sogar, ob eine solche Art Wesen, als derjenigen, welche man geistige nennt, nur möglich sei"†). Und das

*) Ib. S. 215.

**) VII. S. 69.

***) Ib. S. 42.

†) Ib. S. 38, 39. Eine beachtenswerthe Modification dieses Gedankens findet sich I. S. 101.

Argument für diesen letzten Zweifel ist schon recht kritisch. „Was nämlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich so anzusehen, als ob man auch seine Möglichkeit einsehe." So muthig spielt er hier mit den kühnsten Sätzen des Materialismus gegen diesen selbst nicht minder als gegen dessen Widerpart. Vorherrschend freilich ist immer die Absage gegen die Anmassungen des Dogmatismus. „Uebrigens ist die Berufung auf immaterielle Principien eine Zuflucht der faulen Philosophie"*). Die *ignava ratio* wird auch in der Kritik verspottet.

Wenn in diesen Aeusserungen über die Seelenfrage die allgemeine Disposition für die Tendenz der transscendentalen Dialektik erkannt werden darf, so kann mit Entschiedenheit gesagt werden: was die praktische Vernunft herstellt an Denknothwendigkeiten oder an Forderungen, das enthalten bereits, obwohl die strengeren Begriffe sich noch spärlicher finden, als die der theoretischen, die vorkritischen Schriften.

Vor Allem ist es der Begriff der Verbindlichkeit, der als Hauptbegriff des moralischen Philosophirens hervortritt. Während zufolge des Begriffs vom Dasein als dem Grunde der Möglichkeit die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit der grössten philosophischen Evidenz fähig sind, wird den ersten Gründen der Moral „nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit" dies abgesprochen, „weil die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen". (I. S. 110). Aber er stellt es noch in Frage, „ob lediglich das Erkenntnissvermögen, oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu entscheiden". Er lobt Hutcheson wegen der „schönen Bemerkungen", die er unter dem Namen des „moralischen Gefühls" gemacht habe. Aber was er unter diesem Gefühl versteht, erinnert doch schon sehr bedeutsam an die eigenthümliche praktische Vernunft. Denn er definirt das Gefühl als das Vermögen „das Gute zu empfinden" (S. 109). Und es sei dies ein besonderes Grundvermögen, weil es ein „unauflösliches Gefühl des Guten" giebt. Der Verstand könne zwar den „zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten" auflösen, und zeigen, wie er aus einfachen Empfindungen des

*) Ib. S. 57.

Guten entspringe. „Allein ist dieses einmal einfach, so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich, und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewusstsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes". Das „pathologische" Element der kritischen Ethik wird also hier noch nicht abgewiesen; aber ein anderes Moment ist bereits erkannt: der Unterschied nämlich zwischen dem Hypothetischen und dem Kategorischen in der moralischen Nothwendigkeit.

Jedes Sollen ist einer zwiefachen Bedeutung fähig: „Ich soll nämlich entweder etwas thun (als ein Mittel), wenn ich etwas anderes (als einen Zweck) will; oder ich soll unmittelbar etwas anderes (als einen Zweck) thun und wirklich machen. Das Erstere könnte man die Nothwendigkeit der Mittel (*necessitatem problematicam*), das Zweite die Nothwendigkeit der Zwecke (*necessitatem legalem*) nennen. Die erstere Art der Nothwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem." „Wer einem Andern vorschreibt, welche Handlungen er ausüben und unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Theile zerfällen will; d. i. es sind gar keine Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will". (S. 107. 108).

Die Formel, die er als „ersten formalen Grund aller Verbindlichkeit zu handeln" aufstellt, ist: „thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist." Wichtiger als seine damalige Formel ist aber die Thatsache, dass er auch an den moralischen Sätzen einen obersten formalen Grundsatz unterscheidet, und Sätze, wie den: thue, was dem Willen Gottes gemäss ist, zwar unter jenem enthalten, aber dennoch als „materiale Grundsätze" bezeichnet.

Es geht aus diesen Stellen deutlich hervor, dass er den Begriff des Sollens als den Hauptbegriff der Ethik erfasst hat. Von überraschender Bedeutung aber ist die Thatsache, dass die englischen Moralisten, so sehr sie sein historisch psychologisches Interesse erregten, mit ihren Analysen des moralischen Fundamentes den Gedanken ihm dennoch nicht beeinträchtigt

haben, dass jenseit dieser verdienstlichen psychologischen Nachforschungen ein Princip, eine Denknothwendigkeit für die Ethik, wenn eine solche vorhanden sein dürfe oder müsse, zu ermitteln sei. Dass aber eine Ethik bestehen bleibe bei diesen sensualistischen Betrachtungsweisen, daran zweifelt er nicht, das spricht er deutlich aus. Von besonderem Belange ist hierfür die „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—66". „Indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt, und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen". (I. S. 297). Diese „Natur" des Menschen aber zieht er nicht lediglich ab aus seiner empirischen Geschichte; sondern die Wunder dessen, was man unter dem Namen des Sittlichen zu analysiren strebt, was mithin eine Thatsache ist, diese Wunder ergreifen ihn nicht minder als die Wunder des Sternenhimmels, die Probleme der Erfahrung. Er ist sich seiner Parteilichkeit in diesem Einen Punkte klar bewusst, weil er gründlicher bereits versteht, welche Bewandtniss es mit der üblichen Art des Erkennens habe, was der „Beweis" zu leisten vermöge. Aus der Einsicht in die Mangelhaftigkeit der speculativen Mittel entsprang jene feine Satyre, ja jener übermüthige Humor, der in den „Träumen eines Geistersehers" schon mit manchem „kritischen" Geschichtsschreiber der Philosophie erfolgreichen Spuk getrieben hat. Vor dem Einen aber wird der Humor kleinlaut: das ist die moralische Frage. „Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schaale fallen, die Speculationen von an sich grösserem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will"*). Wer

*) VII. S. 75.

so redet, mag Mysticismus vorbringen; Hang zum Mysticismus hat er nicht. Der Hang führt keine so trotzige Sprache.

Um aber ferner würdigen zu können, ob, was er vorbringt, Mysticismus sei, muss der Beurtheiler sehr darauf achten, welchen Begriff von Natur und Natürlichem er selbst jenem Geisterreiche entgegenstellt. Kant leitet die Natur an diesem Punkte seiner Entwicklung schon vom „allgemeinen menschlichen Verstande" ab, und der „Vernunfteinheit", welche diesen repräsentiren soll, dichtet er eine „moralische Einheit" gegenüber, welche die „Regel des allgemeinen Willens" darstelle. Die „empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen" nennt er das „sittliche Gefühl". Und wie Newton der Gravitation den Namen der Anziehung gab, so möchte er die erfahrungsmässigen Erscheinungen der „sittlichen Antriebe, die uns wider den Dank des Eigennutzes fortreissen" unter dem Bilde einer sittlichen Attraction in eine Welt der moralischen Einheit zusammendenken*).

In diesen Conceptionen wird man weniger Mysticismus spüren, je schärfer man einerseits die dialektische Totalität des Ganzen der Erfahrung begreift, und dann allerdings auch je stärker man getrieben wird zur Construction einer — Ethik. Diese beiden Momente sind erforderlich zum Verständniss des Styls dieser Abhandlung, in welcher der speculative Witz und der bittere sittliche Ernst alte Grenzstreitigkeiten ausgleichen, oder wenigstens das auf beiden Seiten mangelhafte Recht blossstellen sollen. Für diese Auffassung giebt es eine Stelle von einer in solchen Beziehungen seltenen Beweiskraft. In einem Briefe an Mendelssohn, welcher von unserer Schrift handelt, heisst es: „mein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation ist eigentlich nicht eine ernstliche Meinung von mir, sondern ein Beispiel, wie weit man und zwar ungehindert in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen, und wie nöthig es bei einer solchen Aufgabe sei, auszumachen, was zur Solution des Problems nöthig sei, und ob nicht die dazu nöthigen Data fehlen"**).

Diese Vertiefung der kritischen Einsicht über den am Schlusse

*) Ib. S. 54—58.
**) Bd. XI. S. 10—11.

der negativen Grössen und im „Beweisgrunde“ gewonnenen Grad hinaus zeigt sich in deutlicher Schärfe in Bezug auf die Beurtheilung des Causalitäts-Problems. Wenn die Nachforschung in Philosophie ausschlägt, „die über ihr eigenes Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern deren Verhältniss zu dem Verstande des Menschen kennt, so ziehen sich die Grenzen enger zusammen, und die Marksteine werden gelegt.... Denn in den Verhältnissen der Ursache und Wirkung, der Substanz und der Handlung, dient anfänglich die Philosophie dazu, die verwickelten Erscheinungen aufzulösen und solche auf einfachere Vorstellungen zu bringen. Ist man aber endlich zu den Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende, und wie etwas könne eine Ursache sein, oder eine Kraft haben, ist unmöglich, jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden .... So fern aber Etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt*). So bestimmt man hier Hume hört, so redet doch schon nicht allein Hume. Und K. Fischer hat die Abhängigkeit von Hume auf dieser Stufe in viel zu ausgedehnter Weise dargestellt. Es darf nicht ohne Einschränkung gesagt werden, dass die Causalität hier zum „Erfahrungsbegriff“ gemacht werde, wenn Kant an der angezogenen Stelle den Unterschied anmerkt, dass man diese Erfahrung „wohl erkennen, aber nicht einsehen könne“. In der That ist Kant über den Sinn und Ursprung der aposteriorischen Erfahrung so sehr aufgeklärt, dass er in köstlicher Satyre ihr Wesen, ihren Vorzug vor dem gemeinen *a priori,* und ihre eigene Schwäche schildern kann: „Denn man muss wissen, dass alle Erkenntniss zwei Enden habe, bei denen man sie fassen kann, das eine *priori,* das andere *a posteriori.* Zwar haben verschiedene Naturlehrer neuerer Zeiten angegeben, man müsse es bei dem letzteren anfangen, und glauben den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen, indem sie sich grausamer Erfahrungskenntnisse versichern, und dann so allmählig zu allgemeinen und höheren Begriffen hinaufrücken. Allein ob dieses zwar nicht unklug gehandelt sein möchte, so ist es doch bei Weitem nicht gelehrt

*) VII. S. 102 ff.

und philosophisch genug, denn man ist auf diese Art *bald* auf einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann"*)... Bei dem a priori freilich anderseits fängt man an, „ich weiss nicht wo und kommt, ich weiss nicht wohin". Man habe desshalb den Ausweg gefunden, „mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch, dass sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, dass sie grade hintreffen musste, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden. Diesen Weg nannten sie alsdann noch den Weg *a priori*, ob er wohl unvermerkt durch ausgesteckte Stäbe nach dem Punkte a posteriori gezogen war, wobei aber billigermassen, der so die Kunst versteht, den Meister nicht verrathen darf".

Was in diesem Zusammenhange mit besonders schroffem Bezuge auf die dogmatische Theologie und Moralphilosophie gesagt wird, das nimmt doch zugleich auch die gewöhnliche Erfahrungsweisheit mit in das Urtheil auf, und das Bild „den Aal der Wissenschaft beim Schwanze fassen" kennzeichnet das a posteriori beinahe so, wie das *ex pumice aquam.* Wir sind mit diesem Satze, erstens seiner Beurtheilung des Unterschiedes zwischen a priori und a posteriori, dann aber auch des Unterschiedes in der Bedeutung des a priori selbst, hart an der Grenze des Kritischen angelangt, und wir werden nun vor Allem zu zeigen haben, welchen Fortgang diese Bemerkung von den unterschiedlichen Bedeutungen des a priori gewonnen habe. Diesen Fortgang enthält die Schrift vom Jahre 1770, in welcher Raum und Zeit als Begriffe a priori gelehrt werden.

IV. Raum und Zeit. (Die Inauguralschrift vom Jahre 1770.)

Die Verhältnisse des Raumes und auch der Begriff der Zeit in Rücksicht auf das Wesen der Erkenntniss, werden schon in den früheren Schriften wiederholentlich erwogen. In den folgen-

*) Ib. S. 86—88.

den Stellen wird entweder der Raum allein, oder in Verbindung mit der Zeit, oder, wie S. 80 u. 89. die Zeit allein erwähnt. „Ich getraue mir zu sagen, dass, ob man gleich viel Wahres und Scharfsinniges von der Zeit gesagt hat, dennoch die Realerklärung derselben niemals gegeben worden". S. 81 wird der Raum als ein „gegebener" Begriff bezeichnet. S. 84 ist zu beachten, dass der Begriff des Raumes unterschieden wird von dem des Nebeneinanderseins. Der Ausdruck: „ehe ich mich noch anschicke zu erklären, was der Raum sei" (S. 86) kehrt öfters wieder: „ohne mich um das Wesen des Raumes zu bekümmern" (S. 93). Die Philosophen sollen sich zuerst an dasjenige halten, „was sie gewiss von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenstandes (z. E. dem Raum oder der Zeit) wissen" (S. 96), „sowie der Messkünstler die geheimsten Eigenschaften und Verhältnisse des Ausgedehnten mit der grössten Gewissheit aufdeckt, ob er sich gleich hierbei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raum bedient" (S. 169). „Ich zweifle, dass Einer jemals richtig erklärt hat, was der Raum sei. Allein ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiss, dass, wo er ist, äussere Beziehungen sein müssen, dass er nicht mehr als drei Abmessungen haben könne, u. s. w." (S. 170). Von höchster Bedeutung für die Einsicht in das Interesse, mit dem er sich dieser Frage andauernd hingegeben hat, ist vornehmlich die Nr. 1 in der zweiten Abtheilung des „Beweisgrund". „Die nothwendigen Bestimmungen des Raumes verschaffen dem Messkünstler ein nicht gemeines Vergnügen . . . Ich betrachte aber angelegentlichst den nämlichen Gegenstand in einem ganz andern Gesichtspunkte. Ich sehe ihn mit einem philosophischen Auge an und werde gewahr: dass bei so nothwendigen Bestimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannichfaltigen, Zusammenpassung und Einheit herrsche". . . . „Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten sammle, ist davon so voll, dass sich . . . . noch unzählige Schönheiten darbieten" . . . „Hieraus lässt sich abnehmen, welche Unermesslichkeit solcher harmonischen Beziehungen sonsten in den Eigenschaften des Raumes liege, deren viele die höhere Geometrie in den Verwandtschaften der verschiedenen Geschlechter der krummen Linien darlegt, und alle, ausser der Uebung des Verstandes, durch die denkliche Einsicht der-

selben, das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabenere Art wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren. Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten Uebereinstimmung der Mannichfaltigkeit zu fragen, soll man es denn weniger sein bei Wahrnehmung des Ebenmasses, und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raumes? . . . wird man dadurch nicht ebensowohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur, auf die Vermuthung eines obersten Grundes selbst der Wesen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlasst?" (S. 198—201 vgl. 241. 248. 249.) In der Abhandlung: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" 1768, werden diese Verhältnisse des Raumes, die in so energischer Weise sein Denken angezogen hatten, Gegenstand besonderer Untersuchung.

Als Zweck dieser Abhandlung bezeichnet er, zu versuchen, ob nicht in den anschauenden Urtheilen der Ausdehnung, dergleichen die Messkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sei: dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe"*). Er entwickelt sodann den Unterschied zwischen congruent und symmetrisch, und zeigt an demselben, dass die Verschiedenheit in der Begrenzung incongruenter Figuren „auf einem innern Grunde" beruhen muss. Man denke sich, das erste Schöpfungswerk sei eine menschliche Hand. „Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philosophen, vornämlich der Deutschen an, dass der Raum nur in dem äussern Verhältnisse der neben einander befindlichen Theile der Materie bestehe, so würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige sein, den diese Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnisse der Theile derselben unter sich stattfindet, sie mag eine rechte oder linke sein, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt sein, d. i. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist". Es

*) V. S. 294.
**) Ib. S. 300, 301.

muss also in der Beschaffenheit der Körper selbst Unterschiede geben, nicht nur in der Lage der Theile desselben bestehende, „und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen". Dieser „reine" Raum ist kein Gegenstand einer „äusseren Empfindung", sondern ein „Grundbegriff", der „alle dieselben zuerst möglich macht". Dieser Begriff des Raumes ist kein „Gedankending", „obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem innern Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will". Hier ist der Unterschied zwischen den Erkenntnissmitteln für den *mundus sensibilis* und den *mundus intelligibilis* deutlich angegeben. Dagegen ist nicht erwähnt, dass diese Schwierigkeiten gehoben werden durch die Unterscheidung: der Raum sei Anschauung und nicht Begriff. Es bleibt auch nicht die Frage, „ob der Raum den Gegenstand einer äussern Anschauung, oder eine blosse Anschauung bildet"*). Der Unterschied liegt vornehmlich in demjenigen zwischen den räumlichen Verhältnissen der Körper und dem „absoluten Raum". Dabei wird aber schon gesagt, dass dieser „absolute Raum" sich durch „Vernunftideen" schwer fassen lasse, dass er aber „dem innern Sinne anschauend genug sei". Weiter geht der Grundgedanke dieser Schrift nicht. Demgegenüber ist der Unterschied in der Begründung derselben Beispiele in den Prolegomenen für die totale Veränderung des Standpunktes bezeichnend: „Nun sind hier keine inneren Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich". „Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind . . . sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas Anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht**). Dieses „Andere", die Sinnlichkeit, ist in der vorkritischen Schrift der absolute Raum.

Aber dieser Unterschied ist schon zwei Jahre nach dem Erscheinen dieser Abhandlung gewonnen und ausgesprochen

---

*) K. Fischer a. a. O. S. 262.

**) III. S. 42.

worden in der Schrift ***de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.***

Kant selbst hat in einem Briefe*) an Lambert die erste und die vierte Section dieser Schrift als „unerheblich" bezeichnet. Indessen müssen wichtige Punkte aus der ersten Section hervorgehoben werden.

Erstlich ist der Unterschied zwischen ***concipere*** und ***exsequi*** zu beachten. Concipere geschieht per notionem abstractam intellectus; exsequi bedeutet schon in der Anschauung darstellen: per facultatem cognoscendi sensitivam, h. e. in concreto eandem sibi repraesentare intuitu distincto (§ 1) repraesentare wird auch vom Denken der ***Intelligentia*** gebraucht. (S. 309). Dagegen kommt auch vor: in concreto exsequi (S. 305), wie hier in concreto repraesentare.

Ferner ist von Wichtigkeit, dass die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch durchaus in dem gewöhnlichen Sinne hier angeführt wird. (S. 304).

Endlich wird die Unterscheidung von Materie und Form hier gemacht, und zwar ***in sensu transscendentali.*** (S. 306). Aber transscendental hat hier nur die Wolff'sche Bedeutung: „veritas quae transscendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo eorum, quae enti conveniunt"**). Daher ist die Materie im jetzigen transscendentalen Sinne Substanz: h. e. partes, quae hic sumuntur esse substantiae. Die Form bedeutet Coordination, nicht Subordination der Substanzen. Die Coordination ergänzt die Theile zu einem Ganzen; die Subordination bezeichnet die Ursache oder das Princip. Weder Raum noch Zeit sind aber solche Principien für den wirklichen Zusammenhang der Dinge, obwohl sie die die Coordination ermöglichenden Formen sind. Und doch ist diese Coordination zu denken ***realis*** et ***objectiva***, non ut ***idealis*** et ***subjecti*** mero ***arbitrio fulta.*** Daher bleibt die forma ***fundamentalis*** der Welt unveränderlich.

Ausser Materie und Form ist noch die Universitas ein Moment in der Definition. Da sie die absolute Gesammtheit der Bestandtheile (compartes) bedeutet, so entsteht die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Totalität. Von Wichtigkeit

---

*) I. S. 360.

**) Ontologie §. 495.

ist es nun, dass das kosmologische Problem (spinosa quaestio) bereits hier dahin gelöst wird, dass sowohl die successive wie die simultane Coordination nicht auf den conceptum intellectualem totius, sondern ad conditiones ***intuitus sensitivi*** sich beziehe. Jener mache die Schwierigkeit. In den Bedingungen der sinnlichen Anschauung hebt sich dieselbe. Aber nichtsdestoweniger bleibt doch der Begriff dieser Totalität bestehen, seine dialektishe Natur wird nicht erkannt, etiamsi non sint sensitive conceptibiles, tamen ideo non cessare esse intellectuales. (S. 309). Dieser Unterschied in der Lösung beruht auf dem Verhältniss, welches beiden Erkenntnissquellen in dieser Schrift noch eingeräumt bleibt.

Die Sinnlichkeit (sensualitas) wird definirt als die Receptivität des Subjects, vermöge welcher der Vorstellungszustand (status repraesentativus) derselben durch die Gegenwart eines Objects (objecti alicujus praesentia) afficirt wird. Der Verstand (Intelligentia, rationalitas) wird definirt als das Vermögen des Subjects, dasjenige sich vorzustellen, was nicht in die Sinne fallen kann. Danach werden die Gegenstände beider Erkenntnissquellen unterschieden. Die Receptivität kann in verschiedenen Subjecten verschieden sein, das Sinnliche in der Erkenntniss hängt daher von der specialen indoles des Subjects ab; das von dieser subjectiven Bedingung freie Denken (cognitio) betrifft nur das Object: das sinnlich Gedachte ist daher Vorstellung der Dinge, wie sie erscheinen, (uti apparent), das Intellectuale Vorstellung der Dinge, wie sie sind (sicuti sunt). (S. 310.)

An der sinnlichen Vorstellung wird ferner unterschieden Materie und Form. Materie ist die Empfindung (sensatio), Form die Gestalt der sinnlichen Dinge (sensibilium species), welche entsteht, sofern die mannichfaltigen die Sinne afficirenden Dinge durch ein natürliches Gesetz des Geistes verbunden werden (naturali quadam animi lege). Ist nun schon die Materie in Bezug auf ihre Qualität nicht unabhängig von der Afficirbarkeit des Subjectes, so ist die Form, obwohl sie das Verhältniss oder die Beziehungen der sinnlichen Wahrnehmungen bezeugt (testatur), dennoch nicht eigentlich ein Schattenriss oder ein Schema des Objectes, sondern nur ein dem Geiste eingepflanztes Gesetz, nach welchem die aus der Gegenwart des Objectes entstandenen Wahrnehmungen unter

einander geordnet werden (verum proprie non est adumbratio aut schema quoddam objecti, sed non nisi lex quaedam menti insita...). Denn die Objecte rühren die Sinne nicht durch die Form: damit das Mannichfaltige zu einem Ganzen der Vorstellung zusammenwachse, bedarf es eines innern Princips des Geistes (interno mentis principio), durch welches jenes Mannichfaltige festen und eingeborenen Gesetzen gemäss (secundum stabiles et innates leges) eine gewisse Gestalt eingeht.

Was ist an dieser Definition das Kritische? Die Unterscheidung von Materie und Form ist insoweit kritisch, als die Materie selbst abhängig gemacht wird von der Natur des Subjects, die Form ausdrücklich als ein Schema des Objects abgewehrt wird. Dahingegen wird dieser Form nicht im Sinne des Abschnittes von der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" die transscendentale Priorität zuerkannt; sondern es verbleibt bei dem Hinweis auf eingeborene geistige Gesetze. Ueber diese aber lässt sich streiten, sowohl in Bezug auf die Ausdehnung derselben, als nicht minder auf ihr Dasein überhaupt.

Ferner wird dem Verstande eine der Sinnlichkeit entgegengesetzte, ihrer nicht bedürftige Funktion zuerkannt. Aber er kann die Dinge, wie sie sind, nur vorstellen im *usus realis*, nicht im usus *logicus*. Im letztern bleiben vielmehr die Erkenntnisse immerfort sinnlich, wie fein auch die logische Operation an ihnen gewesen sein mag. Die Sätze der Geometrie sind und bleiben sinnliche Erkenntnisse. Denn allem logischen Gebrauche geht in dem Sinnlichen die Erscheinung (apparentia) vorauf. Die Erkenntniss, welche durch Reflexion in der Vergleichung verschiedener Erscheinungen entsteht, heisst Erfahrung (experientia). Was aber den realen Gebrauch des Verstandes betrifft, so werden für denselben die Begriffe, sowohl der Gegenstände als der Beziehungen, durch die Natur des Verstandes selbst gegeben (per ipsam naturam intellectus), und sie sind nicht abstrahirt von irgend einem Gebrauche der Sinne. Der Verstandesbegriff muss daher nicht conceptus *abstractus*, sondern vielmehr *abstrahens* heissen. Und so wird er besser *idea pura* genannt. Der empirische Begriff (des logischen Gebrauchs) aber darf abstrahirter Begriff heissen. (S. 312).

So weit ist der Gedanke der synthetischen Einheit

vorbereitet. Indessen dass auch im realen Gebrauche die Verstandesbegriffe immer nur auf das Mannichfaltige der Anschauung bezogen bleiben, dass sie nur durch das Schema realisirt werden, davon ist noch keine Spur hier zu finden. Für den „Schematismus" ist sogar zu bemerken, dass das Intellectuale hier vom *intuitus* zwar ausgeschlossen, aber einer cognitio *symbolica* zugewiesen wird. (S. 314.) Lambert dagegen nennt als Beispiel einer „symbolischen Erkenntniss" die Rechnung mit unendlichen Reihen. (I. 368, 369. Letzter Brief an Kant.) Der Gegensatz zwischen Symbol und Schema, wie er in der Schrift „über die Fortschritte der Metaphysik" zum deutlichen Ausdruck kommt*), wird hier noch gar nicht gestreift. Der Verstand erkennt die Dinge *sicuti sunt.* Es wird zwar schon ausgesprochen, dass der Unterschied zwischen dem Sinnlichen und dem Intellectualen nicht in *confusius* und *distincte* bestehe, dieser Unterschied sei nur logisch, aber es wird nicht gesagt, jener sei vielmehr transscendental, sondern nur: er berühre nicht die Data, welche aller logischen Vergleichung untergelegt werden. Und so hat es nicht den Werth der kritischen Schlichtung, wenn hier die „berühmte Unterscheidung des Alterthums" in *Phaenomena* und *Noumena* hochgehalten und ob ihrer Vernachlässigung Wolff getadelt wird. Denn die Noumena gelten hier noch durchaus „im positiven Verstande".

Wenn man sich jedoch erinnert, wie Kant selbst im Anhang der Prolegomenen als einen schlagenden Beweisgrund gegen den empirischen Idealismus anführt, dass nunmehr in der Sinnlichkeit selbst ein apriorisches Element entdeckt, und damit das verständigste Bedürfniss jener Weltansicht befriedigt sei, so muss es als ein grosser Schritt zum kritischen Idealismus bezeichnet werden, dass die intellectuale Anschauung hier schon aufgegeben wird, *principium autem hoc formale nostri intuitus ... non est medium ad intuitum intellectualem.* (S. 314.) Und desshalb hat es einen vollen Werth, dass die Metaphysik als propaedeutische Wissenschaft bezeichnet wird, den Unterschied der sensitiven von der intellectualen Erkenntniss zu lehren.

Wie gelangt man nun aber zu den Begriffen der letzteren Erkenntniss? *conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri!* Und doch

*) Vergl. Kant's Theorie der Erfahrung S. 190.

seien es nicht *conceptus connati*, sondern *e legibus menti insitis... abstracti, adeoque acquisiti.* Wie gewinnt man denn aber Kenntniss von diesen dem Geiste eingepflanzten Gesetzen? attendendo ad ejus *actiones occasione experientiae.* Wenn aber die Erfahrung die Gelegenheit zu diesem Aufmerken und dem dabei erfolgenden Erkennen der Gesetze giebt: wie versichert man sich dann, dass die solchermassen aufgefundenen Begriffe nicht die empirischen Begriffe des logischen Gebrauchs seien?

Die Tafel der Urtheile ist noch nicht gefunden; aber die Beispiele, die er anführt, sind Kategorien. *Hujus generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa, etc. cum suis oppositis aut correlatis.* (S. 313.) Auch ist die Reihenfolge und die Bemerkung der opposita und correleta wohl zu beachten. Höchst charakteristisch ist auch der dafür, dass diese Begriffe aus der Sinneswahrnehmung nicht abstrahirt werden können, angegebene Grund: cum nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur. Dieses Argument hat Herbart besonders aus der spätern Lehre herausgefunden *). Ueber dieses psychologische Motiv kommt Kant hier nicht hinaus: das Transscendentale ist nirgends berührt.

Immer aber muss hervorgehoben werden der Werth, der auf dieser Stufe noch unabsehbare Einfluss, der in der Unterscheidung der beiden Erkenntnissquellen, das heisst in dem Gedanken liegt, dass die Sinnlichkeit dem Verstande als Erkenntnissquelle ebenbürtig sei, wenn sie auch die Dinge nur erkennt, wie sie erscheinen, während der Verstand sie jetzt noch erkennt, wie sie sind. Dieser Werth zeigt sich sogleich in der Stellung, welche Kant hier zum Idealismus einnimmt. Obwohl die Phaenomena nur die *species*, nicht die *ideae* der Dinge sind, und nicht eine innere und absolute Beschaffenheit der Objecte ausdrücken, so ist die Erkenntniss derselben dennoch *cognitio verissima.* Er giebt hierfür zwei Gründe an; beide sind wichtig. Erstlich, insofern die Begriffe sinnliche seien, *ceu causata testantur de praesentia objecti, quod contra Idealismum.* Dieses Argument muss für die „Widerlegung des Idealismus“ in der zweiten Ausgabe der Kritik der r. V. beachtet werden. Das zweite Argument aus der nothwendigen Zusammenstimmung

*) Vergl. Kant's Theorie der Erfahrung S. 89.

des Praedicats mit dem Subjecte zur Wahrheit eines Urtheils leitet hinüber zu dem Gedanken, dem zufolge in der zweiten Ausgabe wie in den Prolegomenen der Vorwurf des „Scheins" abgewehrt wird: dass der Irrthum nur im Urtheil liege, die Sinnlichkeit aber gar nicht urtheile. Indessen wird hier gerade die Wahrheit des Urtheils zurückgeführt auf die für Subject und Praedicat in gleicher Weise bestehende Beziehung zur sinnlichen Erkenntniss. Trotz dieser Unterschiede ist das Hauptmittel gegen den Idealismus gefunden in der „reinen Mathematik, dem Organon jedweder anschaulicher und distincter Erkenntniss" et quoniam ejus objecta ipsa sunt omnis intuitus, non solum principia formalia, sed ipsa intuitus originarii, largitur cognitionem verissimam simulque summae evidentiae in aliis exemplar. In diesem Sinne, welcher den Satz der Eleaten zu dieser Deutung einschränkt, sagt er: Sensualium itaque datur scientia. (S. 315. 316.)

Die Formen der Sinnlichkeit, oder, wie es hier heisst, weil die kosmologische Antinomie noch nicht erkannt ist, die Principien der sensibeln Welt, sind Raum und Zeit. Haec principia formalia Universi phaenomeni absolute prima, catholica et cujuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et conditiones, bina esse, Tempus et Spatium, jam demonstrabo. Es wird hier jedoch zuerst von der Zeit gehandelt, sodann vom Raum. Dies der augenfälligste Unterschied beider Darstellungen. Wir werden, wo wir der Lösung zu begegnen glauben, den Grund dieser Aenderung anzugeben versuchen.

Was die Unterschiede in der Begründung betrifft, so sollen hier, obwohl auch die kleineren nicht geringfügig sein möchten, nur die wichtigsten hervorgehoben werden. Es muss vor Allem auffallen, dass das plausible Argument aus der Thatsache des Bewusstseins, dass die Möglichkeit der räumlich-zeitlichen Vorstellung nicht aufgegeben werden könne (2. Satz vom Raum und der Zeit), hier gar nicht geltend gemacht wird. K. Fischer verdeutlicht seine Entwickelung dieses der Kritik allein angehörigen Gedankens durch das Beispiel von dem Mann mit dem Zopf bei Chamisso, und citirt*) für die ganze Stelle aus der Inauguralschrift die Sätze: idea temporis non oritur, sed

*) A. a. a. O. S. 318, 319.

supponitur a sensibus. Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. Es muss beachtet werden, dass die Inauguralschrift diesen Gedanken nur andeutet beim Raume, und zwar in ganz anderem Zusammenhange. Wenn nämlich, heisst es unter *E.* beim Raume, der Begriff des Raumes nicht per mentis naturam originarie gegeben wäre, und sodann in Parenthese, ita ut qui relationes quascunque alias, quam per ipsum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset. (S. 324.) Dies bezieht sich aber wohl auf die Ansicht, dass ein Raum von mehr als drei Dimensionen möglich wäre und somit die Giltigkeit des herrschenden Begriffs vom Raume als eines der Erfahrung entlehnten zweifelhaft würde.

Sodann ist für den Unterschied in der Ausführung der Lehre von Raum und Zeit und für die Entwickelung der Lehre vom innern Sinne, welche innerhalb der transscendentalen Logik die Lehre von der Zeit neugestaltet, dies wichtig, dass hier in den Sätzen von der Zeit Gedanken zu bemerken sind, welche in der Kritik erst bei der Unterscheidung des innern Sinnes von der synthetischen Apperception hervortreten. Im Satze 4., in dem die Zeit als ein *Quantum continuum* bewiesen wird, werden die Theile der Zeit im Sinne der Continuitätslehre momenta und strenger termini genannt: Nam datis duobus momentis non datur tempus, nisi quatenus in illis actualia sibi succedunt (S. 318). Und ebenso begründet er den Gedanken, der für Leibniz zu sprechen scheinen könnte, dass wir doch die Quantität der Zeit nicht zu schätzen vermögen, nisi in concreto, nempe vel motu, vel cogitationum serie (S. 320). Hier sind die psychologischen Motive der Lehre vom innern Sinne bereits enthalten, und zwar an den Sätzen von der Zeit selbst entwickelt. In dem *Corollarium* wird nun ferner ausgeführt: Horum quidem conceptuum alter proprie intuitum objecti, alter statum concernit, imprimis repraesentativum. Man sieht hier immer deutlicher, dass die Zeit dem Mannichfaltigen des innern Sinnes zur Form werden soll, an welchem die synthetische Apperception sich zu bethätigen hat*). Von dieser Entwickelung der den innern Sinn

*) Vergl. Kant's Theorie der Erfahrung: Lehre vom innern Sinne.

betreffenden Gedanken ist aber hier noch keine Spur vorhanden.

Endlich ist als wichtigster Unterschied zwischen beiden Darstellungen der Begriff des Transscendentalen anzuführen, der in der Inauguralschrift noch gänzlich fehlt. Daher besagen alle Sätze von idealistischem Charakter nichts mehr, als: tempus non est objectivum aliquid et reale, ... sed subjectiva conditio *per naturam mentis humanae necessaria*" (S. 319). ... Spatium non est aliquid objectivi et realis ... sed subjectivum et ideale *e natura mentis stabili lege proficiscens,* veluti schema" . . . (S. 322). Die beiden bei der Zeit nicht gebrauchten Ausdrücke schema ideale erklären einander. In gleichem Sinne wird als stärkster Beweis gegen die Leibnizianer angeführt: Wenn alle Affectionen des Raumes nur aus der Erfahrung von den äusseren Verhältnissen entlehnt sind, axiomatibus geometricis non inest universalitas nisi comparativa, qualis acquiritur per inductionem, h. e. aeque late patens, ac observatur . . . neque necessitas, nisi secundum stabilitas naturae leges, neque praecisio, nisi arbitrario conficta" (S. 323). Dies ist Alles, was die Inauguralschrift für die Apriorität des Raumes anzugeben weiss: Die *stabilitae naturae leges*, und wir müssen es als einen werthvollen, fruchtbaren Gedanken bezeichnen, dass Kant hier schon nichts weiter angeboren sein lässt, als die *lex animi* (S. 326). Aber diese lex animi beruht nur auf den dem Geiste „eingepflanzten" Naturgesetzen. Und wie versichert man sich dieser Naturgesetze? Darauf wird hier nicht geantwortet. Die transscendentale Frage wird noch nicht gestellt. Was hier von Raum und Zeit gesagt wird, betrifft nur das „metaphysische a priori"; das Transscendentale ist erst in der zweiten Ausgabe der Kritik zum scharfen, vollbewussten Ausdruck gekommen. Hierin möchte der Grund zu finden sein, dass Kant die Anordnung in der Beweisführung dahin abgeändert hat, dass er zuerst den Raum beweisen zu müssen glaubte. Denn der kritische Idealismus erhebt sich auf dem „Factum" der reinen Mathematik. Der Raum mit seiner construirenden Synthesis löst die Frage nach der Möglichkeit, d. h. nach der transscendentalen Möglichkeit einer Synthesis a priori. Die Inauguralschrift entdeckt nur die Principien der sensibeln Welt. Die Kritik sucht die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung.

Eine entschiedene Annäherung, zwar nicht an die formalen Bedingungen der Erfahrung, aber an Grundgedanken und methodologische Auflösungen metaphysischer Sätze, welche die Kritik enthält, ist in der fünften Section unserer Schrift zu erkennen, welche Grundzüge einer Methodenlehre enthält. Einige falsche Principien, die den Schein von Axiomen gewonnen haben, werden hier auf einen Grundfehler der Metaphysik zurückgeführt: sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium. (S. 332.) Diesem Fehler gegenüber wird es zur Hauptregel aller Metaphysik gemacht, sorgfältig zu verhüten: ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant. Mit dieser Regel führt er die metaphysischen Erschleichungsfehler auf drei allgemeine Formeln zurück:

1) Eadem cognitio sensitiva, sub qua sola Intuitus objecti est possibilis, est conditio possibilitatis objecti. Diesem Satze entspricht das falsche Axiom: Quicquid est, est alicubi et aliquando. Und so unterwirft man auch die intellectuellen Begriffe immaterieller Substanzen den sinnlichen Bedingungen von Raum und Zeit. „Hinc de substantiarum immaterialium (quarum tamen eandem ob causam nullus datur intuitus sensitivus, nec sub tali forma repraesentatio) locis in universo corporeo, de sede animae, et id genus alias quaestiones jactant inanes, et cum sensitiva intellectualibus, ceu quadrata rotundis, improbe misceantur, plerumque accidit, ut disceptantium, alter hircum mulgere, alter cribrum supponere videatur*).

2) Eadem cognitio sensitiva, sub qua sola Data sibi conferri possunt ad formandum conceptum objecti intellectualem, est etiam conditio ipsius possibilitatis objecti.

Auf diesem Vorurtheil beruhen zwei falsche Axiome. Erstlich: omnis multitudo actualis est dabilis numero. Eine unendliche Reihe hält man desshalb für unmöglich. Man verwechselt dabei das Gesetz des Verstandes, nach welchem die Reihe der Wirkungen ihr Princip (principium) hat, so dass der Regress in derselben eine Grenze haben muss, mit einem Gesetze der Anschauung, nach welchem die Reihe der beigeordneten Dinge einen bestimmbaren Anfang (initium) habe: der

*) Vergl. dasselbe Beispiel in der Kritik d. r. V. S. 86.

